التنبیہ الطربی فی تنزیہ ابن العربی

Also Known as:

Allama Ibn al-Arabi aur unka Maslak

By Hadhrat Hakeemul Ummat Maulana Ashraf Ali Thanvi

(Rahmatullahi Alayh)

قال الله تعالى بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله

چوں آیت مزبوره بعمومها وبعلتها نا عیست برر د کلا مے قبل احاطه علميه واتيان تاويلش، که مفسرست بتحقیق معانی وضعیه وعقلیه ودمعرفت دوقوف تحصیلش، ورساله

التنبيه الطربي في تنزيه ابن العربي

تصنيف الامام مجدد الملة مقدام العاشقين

که حاصلش تحقیق کلام شیخ اکبرست بغرض دفع اعتراضات خود وبکلام شیخ موصوف ازاعظم مصادیق بود مر وقایه را از چنیں رد قبل المعرفة والوقوف،

بنا بر علیه محمد شبیر علی مدیر رساله النور

از مطبع اشرف المطابع تهانه بهون شائع گردانید

التنبیہ الطربی فی تنزیہ ابن العربی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

بعد الحمد والصلوٰۃ شیخ ابن العربی رحمۃ اللہ علیہ منجملہ صوفیہ امت کے اپنے زمانہ سے اسوقت تک خصوصیت کے ساتھ ایک معرکۃ الآراء مسئلہ مختلف فیہا رہے ہیں اور منشأ اس اختلاف کا بعض اقوال ہیں جو اُن کی طرف منسوب ہیں جنکا ظاہر شریعت کے خلاف ہے بعض نے اُنکو خلاف شریعت دیکھکر اُنکی تضلیل کی بعض نے اُن کے تاریخی احوال پر نظر کر کے اُنکو اولیاء میں شمار کیا اور ان کے ان ہی فضائل وکمالات ودیگر علوم ومقالات کو دیکھکر اُن اقوال موہمہ میں سے بعض کی نسبت کا انکار کیا اور بعض میں اُنکی اصطلاحات پر نظر کر کے تاویل کی اور بعض میں ثابت کر دیا کہ وہ شریعت میں مسکوت عنہا ہیں مخالف نہیں اور یہ سب اقوال علوم مکاشفہ کے ابواب سے ہیں باقی علوم معاملہ میں اُن سے ایک قول بھی ایسا نقل نہیں کیا گیا چونکہ احقر کو جب سے اہل اللہ کی صحبت نصیب ہوئی ہے اور الحمد للہ بچپن ہی سے نصیب ہوئی ہے علوم تصوف میں سے صرف علوم معاملہ ہی سے عقلی دلچسپی رہی کیونکہ امر دینی کا اُن ہی سے تعلق ہے اور ان ہی پر عمل کرنیکو قرب حق میں دخل ہے اور علوم مکاشفہ میں گو طبعی لذت آتی تھی مگر عقلی رغبت نہیں ہوئی کیونکہ اُنکو قرب میں کچھ دخل نہیں اور خطرہ اُن میں اسقدر قوی ہے کہ اُنکی بعضی غلطی ایمان تک کی مزیل ہو جاتی ہے (اللّٰھم احفظنا) اسی لئے حضرت شیخ رحمۃ اللہ علیہ کی مشہور

عــہ الملقب بصدغرلی بشیخ الراز لما نذکر فی المقدمۃ ۱۲ منہ

کتابیں بھی دیکھنے کی طرف کبھی توجہ نہیں ہوئی اور نہ کسی ایسی کتاب کو قصداً دیکھا۔
اتفاقاً متفرق طور پر نظر سے گذر جانا اس سے مستثنےٰ ہے البتہ اپنے بزرگوں کو چونکہ مثل
دیگر ائمہ طریق کے اُنکا معتقد پایا اُن کی عقیدت و عظمت ہمیشہ قلب میں مرکوز رہی اور
فطرۃً بھی جماعت صوفیہ کی طرف قلب کو ہمیشہ میلان و رجحان رہا ہے اور قواعد شرعیہ
سے بھی اس مذاق کو احوط و اسلم سمجھتا ہوں کیونکہ حسن ظن کیلئے تو احتمال صلاحیت
بھی کافی ہے اور سوء ظن احتمال مذکور کے ہوتے ہوئے منہی عنہ ہے مگر اسکی ساتھ ہی تاویل
کے بعد بھی ایسے اقوال کے اعتقاد جازم کو بلا ضرورت شدید اُن کے مطالعہ یا نقل اور
بالخصوص اشاعت کو پھر بالخصوص غیر محقق کیلئے ناجائز سمجھتا رہا اور حضرت عارف رومی
کے اس ارشاد کو اپنا مسلک رکھا ؎

نکتہ ہا چوں تیغ پولاد ست تیز   چوں نداری تو سپر واپس گریز
پیش ایں الماس بے اسپر (فہم) میا   کز بریدن تیغ را نبود حیا
لقمہ و نکتہ است کامل را حلال   تو نہ کامل مخور می باش لال
ظالم آں قومے کہ چشمان دوختند   از سخن ہا عالمے را سوختند

سب سے پہلے ایسے مضامین کے مختصر مگر متصل و مسلسل مطالعہ کا اتفاق سنہ ۱۳۳۸ھ
میں اُس موقع پر ہوا جب فصوص الحکم کی شرح خصوص الکلم لکھنا شروع کیا جسکی وجہ
اُس کے خطبہ میں مذکور ہے اور جسکو الحل الاقوم کی صورت میں صرف بعض مقامات کی
شرح پر اکتفا کر کے درمیان میں چھوڑ دیا گیا اس زمانہ میں مجکو جو توحش اور انقباض ان
مضامین سے ہوتا تھا عمر بھر یاد رہیگا بعض مقامات پر قلب کو بجد تکلیف ہوتی تھی چنانچہ
اُس جزو میں کہیں کہیں میں نے اُسکا ذکر بھی کیا ہے اور یہی وجہ تھی اس شرح کے چھوڑ دینے
کی اس واقعہ کو قریب سات سال کے ہو گئے کہ اپنے مسلک قدیم کی موافق پھر اُس طرف
توجہ نہیں کی مگر ایام حاضرہ میں قلب پر دفعۃً وارد ہوا کہ شیخ ممدوح الصدر کے کلام کی شرح
جس غرض سے کیجاتی تھی کہ لوگ نہ خود ضلالت میں واقع ہوں نہ شیخ کی تضلیل کریں یہ
غرض گو تفصیلاً اُس شرح ہی سے حاصل ہوتی جو کہ مکمل نہیں ہوئی مگر اجمالاً ایک دوسرے

طریق سے بھی حاصل ہو سکتی ہے وہ یہ کہ خود شیخ کے کلام سے وہ حقائق جمع کئے جاویں
جو اُن اقوال موہمہ کے مضاد و معارض ہیں اور چونکہ قایل واحد کے کلام میں (جبکہ وہ عاقل
ہو خصوص جبکہ عالم اور متدین اور صاحب کمال بھی ہو) تعارض خلاف اصل ہے اور
تطابق کی دو ہی صورتیں ہیں یا تو اقوال ظاہرۃ الدلالۃ و مقطوعۃ الصحۃ کو اقوال محتملۃ الدلالۃ
و موہمۃ البطلان کی طرف راجع کیا جاوے یا بالعکس اور ظاہر ہے کہ شق اول عقلاً و نقلاً
مردود ہے پس ثانی قبول کیلئے متعین ہوگی بلکہ یہ طریق کہ شیخ ہی کے کلام سے شیخ کا تبریہ
اعتراضات سے کیا جاوے اُس غرض کے حصول میں بحکم اہل البیت ادری بما فیہ تفصیل
سے بھی زیادہ انفع و اقوی ہے چنانچہ تضلیل جو کہ سوء ظن بالشیخ مع حمل کلامہ علی الظاہر سے
پیدا ہوئی تھی اُسکا رفع اس طرح ہو جاویگا کہ دوسرے اقوال اس سوء ظن کے رافع ہیں اور
ضلالت جو کہ حسن ظن بالشیخ مع حمل کلامہ علی الظاہر سے پیدا ہوئی تھی اُسکا رفع اس طرح
ہو جاویگا کہ دوسرے اقوال ان اقوال کی دلالت کو مشتبہ کر دینگے اور اگر ایک کو دوسرے
کی طرف راجع بھی نہ کیا جاوے اور جہل بالتاریخ سے ہر ایک کے تقدم و تاخر کو محتمل کہا جاوے
تب بھی غایت ما فی الباب اشتباہ کی حالت رہیگی جسکا مقتضا احتیاط ہے اور ظاہر ہے
کہ احتیاط یہی ہے کہ ایسے اقوال خلاف ظاہر سے نہ شیخ پر طعن ہو نہ احتجاج ہو بلکہ مقتضا
اصول کا یہی ہے کہ ظاہر الصواب کو اصل اور ظاہر الخطار کو اُسکے تابع قرار دیا جاوے کما فی
الحل الاقوم عن روح المعانی وقد قالوا اذا اختلف کلام امام یؤخذ منہ بما یوافق الادلۃ
الظاہرۃ اھ بہر حال یہ جمع فریقین کو نافع اور حقیقت شریعت کی حفاظت اور حقوق اولیاء
کی حفاظت کا جامع ہوگا اس وارد قلبی پر بھی غالباً مدت اقامت شرعیہ کی گذر گئی کچھ
وقت کی کمی سے کچھ طبیعت کی سستی سے دفع الوقتی ہوتی رہی مگر جب تقاضا زیادہ
ہوا بنام خدا آج بیٹھ ہی گیا اور یہ سطریں تمہید کی لکھیں اللہ تعالیٰ اتمام مقصود میں مدد فرماویں
مقصود کے اطراف پر نظر کر کے ایک مقدمہ اور چار فصلیں اور ایک خاتمہ اس جزو کے
تجویز کرتا ہوں **مقدمہ** میں بعض تنبیہات ضروریہ مختصرہ ہونگی **فصل اول** صوفیہ
محققین کا مسلک اتباع علوم شریعت میں **فصل دوم** شیخ کے کمال پر اساطین

امّت کی شہادت **فصل سوم** جماعت صوفیہ و علوم تصوف کے ساتھ کیا معاملہ رکھنا چاہیے۔ **فصل چہارم** میں شیخ کے کلام سے وہ حقائق جمع کیے گئے ہیں جو اُن اقوال سے جو بوجہ موحشہ کے متعارض ہیں جو حضرت شیخ کی طرف بنسبت ثابتہ یا غیر ثابتہ منسوب ہیں اور شیخ پر انکار و اعتراض کے منشا ہوئے ہیں گویا شیخ پر واقع ہونے والے اعتراضات کا جواب خود شیخ ہی کے اقوال سے ہو جاویگا اور اصل مقصود تو صرف یہی اجوبہ ہیں مگر بعض بعض مقامات میں دوسرا اجوبہ بھی زائد کر دیے گئے ہیں اور شاید شاذ و نادر کسی مقام پر ان ہی دوسرا اجوبہ پر اکتفا کی ضرورت ہو جبکہ بہت ہی ظاہر اور واجب القبول ہوں اور ترتیب ان اجوبہ باقوال الشیخ کی یہ ہوگی کہ اول اقوال اعتراضیہ کو بعنوان **اغتراب** ای عن الصواب بمعنی البعد عنہ کما ھو شان الاعتراض الباطل والارتیاب نقل کیا جاویگا اُسکے بعد اقوال جوابیہ کو بعنوان **اقتراب** ای الی الصواب بمعنی القرب منہ کما ھو شان الحق من الجواب وارد کیا جاویگا صرف پانچ عنوان جو بالکل وسط میں بدلے گئے ہیں لمقتضیٍ ذکر ھنالک **خاتمہ** اس احقر کا مسلک حضرت شیخ کے باب میں **مقدمہ تنبیہ** (الف) چونکہ اکثر مضامین رسالہ ہذا الیواقیت سے لیے گئے ہیں اُسکے حوالہ میں صرف جلد کا صفحہ یا باب لکھدینے پر اکتفا کیا جاویگا اور جو مضمون دوسری کتاب سے نقل ہوگا وہاں اُسکا نام بھی لکھدیا جاویگا **تنبیہ** (ب) اکثر جگہ عربی عبارات کا ترجمہ بھی بطور حاصل نہ کہ تحت اللفظ عام ناظرین کے لئے لکھدیا گیا ہے تاہم استفادہ کاملہ اسی پر موقوف ہے کہ کسی عالم محقق سے اسکو سمجھ لیں اور اگر وہ بنا بر عدم مناسبت کے صلاحیت فہم کی نفی کر دے اُس کا قول قبول کریں اور بعض عبارات جنکا اصل مقصود میں چنداں دخل نہ تھا بلا ترجمہ بھی لکھی گئیں (ج) لطائف اتفاق سے ہے کہ رسالہ ہذا میں چار فصل ہیں اور ہر فصل میں پچیس مضامین اور گو تین چار مضمون دو دو فصل میں مکرر بھی آگئے ہیں مگر چونکہ ہر فصل میں جدا جدا مقصود پر دال ہیں اسلئے وہ تکرار بھی تغایر ہی ہے اور فصل چہارم کی مضامین میں پندرہ مباحث ذات و صفات کے متعلق ہیں اور اس سے نصف بعد حذف کسر یعنی سات نبوت کے متعلق ہیں اور اس سے نصف بعد حذف کسر یعنی تین متفرق مسائل کے متعلق ہیں اور یہ ترتیب تنازل بھی ایک لطیفہ ہے (د)[ع] چونکہ مجموعہ مضامین فصول کا عدد سو ہے جیسا حرف ج میں مذکور ہوا ہے اسلئے رسالہ کا ایک متناسب لقب بھی تجویز کیا گیا **صد غربی** غرب بمعنی **خمر** اور یا نسبت کیلئے یعنی الفاظ مجموعہ لبریز کے بوجہ اشتمال بر معانی مشابہ بالخمر فی التنشیط والتطریب کے گویا منسوب الی الخمر ہیں اور مناسبت معنوی اس لقب کی رسالہ کے نام کی ساتھ بھی ظاہر ہے لاشتمالہ علی مادۃ الطرب وھا انا اشرع فی المقصود متوکلاً علی المعبود المسجود۔

فصل اوّل

صوفیہ محققین کا مسلک اتباع شریعت ہیں

قال الشعرانی رحمہ اللہ واوصی کل من عجز عن الوصول الی تعقل کلام اھل الکشف ان یقف مع ظاھر کلام المتکلمین ولا یتعداہ الی ان قال و ذلک لان عقائد اھل الکشف مبنیۃ علی امور تشھد وعقاید غیرھم مبنیۃ علی امور تؤمن بھا ھذا میزانھم فی کل ما لم یرد فیہ نص قاطع والنفس تجد القوۃ فی اعتقاد ما علیہ الجمھور دون ما علیہ اھل الکشف لقلۃ سالکی طریقھم (ص۳)

(**ترجمہ**) امام شعرانی رحمۃ اللہ نے فرمایا۔ میں ایسے تمام لوگوں کو جو کہ اہل کشف کے کلام کے سمجھنے تک پہنچنے سے عاجز ہیں وصیت کرتا ہوں کہ وہ ظاہر کلام متکلمین کے ساتھ قایم رہیں اُس سے آگے تجاوز نکریں اور اسکی وجہ یہ ہے کہ اہل کشف کے عقائد تو ایسے امور پر مبنی ہیں جو مشاہدہ کے متعلق ہیں (اور مشاہدہ عام نہیں) اور غیر اہل کشف کے عقائد ایسے امور پر مبنی ہیں جن پر ایمان رکھتے ہیں (اور ایمان عام ہے) یہ ہے اُن کی میزان تمام اُن امور میں جنمیں کوئی نص قطعی وارد نہیں اور نفس اپنے اندر ایسے امور کے اعتقاد میں قوت پاتا ہے جن پر جمہور ہوں اہل کشف کے اعتقاد میں قوت نہیں پاتا کیونکہ اُن کے طریق پر چلنے والے کم ہیں۔

[ع] ایک اتفاقی لطیفہ یہ بھی ہو گیا کہ تنبیہات مقدمہ کا عدد فصول کے عدد سے موافق ہو گیا ۱۲ منہ۔

(۳) وقال ایضاً معاذ الله ان اخالف جمهور المتکلمین واعتقد صحة کلام من خالفهم من بعض اهل الکشف الغیر المعصوم فان فی الحدیث ید الله مع الجماعة (ص۳)

(ترجمہ) اُن ہی کا ارشاد ہے میں خدا کی پناہ مانگتا ہوں اس سے کہ جمہور متکلمین کی مخالفت کروں اور ایسے غیر معصوم اہل کشف کے کلام کی صحت کا اعتقاد رکھوں جو اُن کی مخالفت کرے کیونکہ حدیث میں ہے اللہ تعالیٰ کا ہاتھ جماعت کے ساتھ ہے (اور متکلمین جماعت ہیں)

(۴) وقال ایضاً وکان شیخنا شیخ الاسلام زکریا الانصاری رحمه الله یقول لا یخلو کلام الائمة عن ثلثة احوال لانه اما ان یوافق صریح الکتاب والسنة فهذا یجب اعتقاده جزماً واما ان یخالف صریح الکتاب والسنة فهذا یحرم اعتقاده جزماً واما ان لا یظهر لنا موافقته ولا مخالفته فاحسن احواله الوقف اھ (ص۳)۔

(ترجمہ) ان ہی کا قول ہے کہ ہمارے شیخ یعنی شیخ زکریا انصاری رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے تھے کہ مقتداؤں کا کلام تین حال سے خالی نہیں کیونکہ یا تو صریح کتاب وسنت کے موافق ہوگا تو اُسکا اعتقاد تو یقیناً واجب ہے اور یا صریح کتاب وسنت کے مخالف ہوگا سو اُسکا اعتقاد یقیناً حرام ہے یا ہمکو نہ اُسکا موافق ہونا ظاہر ہوا اور نہ مخالف ہونا (بلکہ یا تو کتاب وسنت اُس سے ساکت ہیں یا اُن کی دلالت غامض ہے) سو اُس کی احسن حالت توقف ہے (نہ قبول کرے نہ رد کرے ساکت رہے اور علم حقیقت کو خدائے تعالیٰ کی سپرد کرے)

(۵) فی الفتوحات کل حقیقة علی خلاف الشریعة زندقة باطلة (تعلیم الدین باب ثامن)

(ترجمہ) فتوحات میں (شیخ ابن العربی رحمۃ اللہ کا قول) ہے کہ جو حقیقت خلاف شریعت ہو وہ زندقہ باطلہ ہے

(۶) وفیها ایضاً مالنا طریق الی الله الا علی الوجه المشروع لا طریق لنا الی الله الا ما شرعه (تعلیم الدین باب ثامن)

(ترجمہ) نیز فتوحات میں ہے کہ ہمارے لئے اللہ تعالیٰ تک (پہونچنے کا) کوئی رستہ نہیں بجز اُس طریقہ کے جو مشروع فرمایا ہے (مکرر فرمایا کہ) ہمارے لئے اللہ تعالیٰ تک (پہونچنے کا) کوئی رستہ نہیں بجز اُسکے جسکو مشروع فرمایا

(۶) وفیها ایضاً فمن قال ان ثم طریقاً الی الله تعالیٰ خلاف ما شرع فقوله زور فلا یقتدی بشیخ لا ادب له (تعلیم الدین باب ثامن)

(ترجمہ) نیز فتوحات میں ہے کہ جو شخص کہے کہ اس مقام میں کوئی رستہ ہے اللہ تعالیٰ تک (پہونچنے کا) اس کی شریعت کے خلاف تو اُس شخص کا کہنا جھوٹ ہے پس ایسے شیخ کا اقتدا نکرنا چاہیے جسکو ادب نہ ہو۔

(۷) عن ابی یزید لو نظرتم الی رجل اعطی من الکرامات حتی یرتقی فی الهواء فلا تغتروا به حتی تنظروه کیف تجدونه عند الامر والنهی وحفظ الحدود واداء الشریعة۔ (تعلیم الدین باب ثامن)

(ترجمہ) حضرت بایزید بسطامیؒ سے منقول ہے کہ اگر تم کسی شخص کو دیکھو کہ اسقدر کرامتیں دیا گیا ہے کہ ہوا میں اُڑتا ہے تب بھی دھوکہ مت کھانا جب تک کہ یہ نہ دیکھ لو کہ امر ونہی وحفظ حدود وادائے شریعت میں اُسکو کس کیفیت پر پاتے ہو

(۸) قال جنیدؒ الطرق کلها مسدودة علی الخلق الا من اقتفی اثر رسول الله صلی الله علیه وسلم (تعلیم الدین باب ثامن)

(ترجمہ) حضرت جنیدؒ نے ارشاد فرمایا کہ تمام راہیں بند ہیں تمام مخلوق پر بجز اُس شخص کے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قدم بقدم چلے۔

(۹) قال ابن العربیؒ کل من رمی میزان الشریعة من یده لحظة هلک

(ترجمہ) شیخ ابن العربیؒ کا ارشاد ہے جو شخص میزان شریعت کو ایک لحظہ بھی اپنے ہاتھ سے پھینک دیگا وہ ہلاک ہو جاویگا۔

(۱۰) قال ابن العربی فی الباب الساد والسبعین واربعمائة ثم علوم بالله تعلم ولا یجوز اعتقادها ولا النطق بها

(ترجمہ) نیز ابن العربی نے باب چار سو چھتر میں فرمایا کہ اس مقام میں کچھ علوم ہیں جو حق تعالیٰ کے متعلق ہیں کہ وہ

ولا تجري على لسان عبد مخصوص الا عند غلبة حاله فيحميه حاله ويعذره كالسكران واذا صحا ذهب الحماية (فصل رابع ص۲۵)

معلوم ہوتے ہیں مگر نہ اُن کا اعتقاد جائز ہے (کیونکہ ان پر کوئی دلیل شرعی قائم نہیں) اور نہ اُن کا تکلم جائز ہے کیونکہ سامعین کیلئے موجب فتنہ ہے) اور وہ کسی مخصوص بندہ کے زبان پر بھی جاری نہیں ہوتے بجز غلبۂ حال کے وقت کے سوا اُسکا (یہ غلبۂ) حال (گناہ سے) اسکی حفاظت کرتا ہے (کیونکہ غلبۂ حال کے وقت مکلف نہیں رہتا) اور وہ صاحب سکر کی طرح معذور ہوتا ہے اور جب (اس حالت سے) اُسکو افاقہ ہو جاتا ہے تو وہ حفاظت جاتی رہتی ہے (اب اعتقاد یا نطق سے گنہگار ہوگا) **ف** اس قول میں تصریح ہے غیر شریعت کے حجت نہ ہونے کی

(عـ۱۱) وقال في الباب الثاني والثمانين وثلثمائة من الفتوحات من اراد الدخول الى فهم غوامض الشريعة وحل مشكلات علوم التوحيد فليترك ما يحكم به عقله ورأيه ويقدم بين يديه شرع ربه الخ۔ (فصل رابع ص۲۶)

(**ترجمہ**) نیز فتوحات کے باب تین سو بیاسی میں شیخ نے فرمایا کہ جو شخص غوامض شریعت کے سمجھنے اور مشکلات علوم توحید کے حل کرنے کی طرف آنا چاہے اُسکو چاہیئے کہ اپنی عقل ورائے کے حکم کو چھوڑ دے اور شرع ربانی کو اپنا پیشوا بنائے **ف** اسمیں امر صریح ہے شریعت کی تقدیم کا اپنی رائے پر آگے کشف پر تقدیم ہے۔

(عـ۱۲) قال (ابن العربي) واعلم ان تقديم الكشف على النص ليس بشيء عندنا لكثرة اللبس على اهله ولا فالكشف الصحيح لا يأتي قط الا موافقا لظاهر الشريعة فمن قدم كشفه على النص فقد خرج من الانتظام في مسلك اهل الله ولحق بالاخسرين اعمالا (فصل رابع ص۲۶)

(**ترجمہ**) نیز شیخ نے فرمایا کہ جاننا چاہیئے کہ تقدیم کشف کی نص پر ہمارے نزدیک محض باطل ہے کیونکہ اہل کشف کو کثرت سے اشتباہ ہو جاتا ہے ورنہ کشف صحیح (خالی از اشتباہ) ہمیشہ ظاہر شریعت ہی کے موافق ہوتا ہے (تو جو کشف شریعت کے خلاف ہو وہ خود غلط ہوگا) پس جو شخص اپنے کشف کو شرع پر مقدم کرے وہ جماعت اہل اللہ میں شامل ہونے سے خارج ہو جاویگا اور اُن لوگوں میں ملجاویگا جو اعمال کے اعتبار سے سراسر خسارہ میں ہیں **ف** اسمیں امر صریح ہے شریعت کی تقدیم کا کشف پر جیسے اوپر عقل پر تقدیم تھی۔

(عـ۱۳) قال في الباب الخامس والثمانين ومائة من الفتوحات اعلم ان ميزان الشرع الموضوعة في الارض هي ما بايدي العلماء من الشريعة فمهما خرج ولي عن ميزان الشرع المذكورة مع وجود عقل التكليف وجب الانكار عليه فان غلب عليه حاله سلمنا له حاله ولا ننكر عليه لعدم من يتبعه على ذلك من اهل العقول فان ظهر بامر يوجب حدا في ظاهر الشرع ثابت عند الحاكم اقيم عليه الحد ولا بد ولا يعصمه من اقامة الحد عليه قوله انا كاهل بدر اذ المواخذة لم تسقط عن اهل بدر في الدنيا وانما سقطت عنهم في الدار الآخرة على ان العبد ولو قيل له افعل ما شئت فقد غفرت لك فهو عاص في الشرع اذ المغفرة لا تكون

(**ترجمہ**) شیخ نے فتوحات کے باب ایک سو پچاسی میں فرمایا کہ جاننا چاہیئے کہ میزان شرع کی جو کہ دنیا میں موجود ہے وہی شریعت ہے جو علماء کے ہاتھ میں ہے پس جب کبھی کوئی ولی شرع کی میزان مذکورہ سے عقل تکلیف کے ہوتے ہوئے خارج ہوگا اسپر اعتراض واجب ہوگا پھر اگر اُسپر اسکا کوئی حال غالب ہوگا تو ہم اُسکے حال کو اُسکے لئے مسلم رکھیں گے اور اُسپر اعتراض نکرینگے کیونکہ اہل عقل میں کوئی ایسا شخص نہیں جو اسپر اس کا اتباع کرے (اور اعتراض اس مصلحت سے ہو تاکہ اُسکا کوئی اتباع نکرنے لگے پس جب اسکا احتمال نہیں تو اعتراض کی کوئی ضرورت نہیں) پھر اگر وہ ایسے امر کو ظاہر کرے جو ظاہر شرع میں حد کے لئے موجب ہو اور وہ امر حاکم کے نزدیک ثابت بھی ہو جاوے تو اُسپر

الا عن ذنب ولم لك قال فقد
غفرت لك ولم يقل اسقطت عنك
الحد وحد فالحاكم الذی يقيم عليه
هذا الحد والتعزير ماجور۔
(فصل ۴ صـ ۲۶)
وزاد فی الكبريت الاحمر قول الشيخ
وهی بعينها واقعة الحلاج (صـ ۱۳
علی هامش اليواقيت ج ۱)

حد قائم کیجا وے گی اور ضرور ایسا کیا جاوے گا اور اسپر حد قائم کرنے سے اُسکا یہ دعویٰ مانع نہ ہوگا کہ میں مثل اہل بدر کے ہوں (جنکے لئے ارشاد ہوا تھا اعملوا ما شئتم فقد غفرت لکم) کیونکہ اہل بدر سے بھی حد تو دنیا میں ساقط نہیں ہوا صرف آخرت میں اُن سے مواخذہ ساقط ہوگیا تھا اور وہ بھی نص سے اور اس مدعی کے پاس تو کوئی نص بھی نہیں) علاوہ یہ ہے کہ اگر بندہ سے (بالفرض) یہ بھی کہدیا جاوے کہ تو جو چاہے کر میں نے تیری مغفرت کردی (جیسا کہ اہل بدر سے کہدیا تھا) تب بھی وہ شریعت میں گنہگار ہے کیونکہ مغفرت تو گناہ کے بعد ہوا کرتی ہے اور اسی لئے (اہل بدر کے لئے) فقد غفرت لکم فرمایا گیا اور یوں نہیں کہا کہ میں نے تجھسے حدود (شرعیہ) کو ساقط کردیا پس جو حاکم اس شخص پر حد اور تعزیر کو قائم کریگا اُسکو اجر ملیگا اور کبریت احمر میں حضرت شیخ سے اتنا اور زائد نقل کیا کہ حسین ابن منصور حلاج کا بعینہ یہی واقعہ ہوا (کہ اُن سے ایک امر ظاہر شرع کے خلاف ثابت ہوا اور عذر ثابت نہیں ہوا حاکم نے تعزیر جاری کی)

(۱۳) قال فی الباب السادس و الاربعين وماتين من الفتوحات اياك ان ترمی ميزان الشرع من يدك فی العلم الرسمی بل بادر الی العمل بكل ما حكم به وان فهمت منه خلاف ما يفهم الناس مما يحول بينك وبين امضاء ظاهر الحكم به فلا تعول عليه فانه مكر الهی بصورة علم الهی۔

(ترجمہ) شیخ نے فتوحات کے باب دو سو چھیالیس [۲۴۶] میں فرمایا کہ علم ظاہری میں میزان شرع کو اپنے ہاتھ سے ہرگز مت چھوڑنا بلکہ (علم ظاہر کے اعتبار سے) شرع جو حکم کرے اُسپر عمل کرنیکی طرف فوراً مبادرت کرنا اگرچہ تمھارے فہم میں لوگوں کے فہم کے خلاف کوئی ایسی بات آجاوے جو تمھارے اور ظاہری حکم کے جاری کرنے میں حائل ہوجاوے تب بھی اُس (اپنے سمجھے ہوئے) پر اعتماد مت کرنا کیونکہ وہ (تمھارا سمجھا ہوا) ایک ابتلاء الٰہی ہے بصورت علم الٰہی اسطرح سے کہ تمکو خبر بھی نہیں ہوتی۔

من حيث لا تشعر (فصل ۴ صـ ۲۶)

(۱۴) قال ابن العربی رح واذا ورد علی احد من اهل الكشف وارد الهی يحل له ما ثبت تحريمه فی نفس الامر من الشرع المحمدی وجب عليه جزماً ترك هذا الوارد لانه تلبيس ووجب عليه الرجوع الی حكم الشرع الثابت وقد ثبت عند اهل الكشف باجمعهم انه لا تحليل ولا تحريم لاحد بعد انقطاع الرسالة والنبوة واطال فی ذلك ثم قال فتفطنوا يا اخواننا وتحفظوا من غوائل الكشف فقد نصحتكم ووفيت الامر الواجب علی فی النصح والله اعلم (كبريت احمر علی هامش اليواقيت ج ۱ صـ ۱۱۶)

(ترجمہ) شیخ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جب کسی صاحب کشف پر کوئی ایسا وارد الٰہی وارد ہو جو اُسکے لئے ایسے امر کو حلال کہے جسکی حرمت شرع محمدی میں ثابت ہوچکی ہو تو اُس شخص پر اُس وارد کا ترک کردینا (اور اسپر عمل نہ کرنا) جزماً واجب ہے کیونکہ وہ تلبیس ہے اور اسپر حکم شرعی کی طرف جو ثابت ہے رجوع کرنا واجب ہے اور یہ بات تمام اہل کشف کے نزدیک ثابت ہے کہ بعد انقطاع رسالت و نبوت تحلیل و تحریم کا حق کسی کو نہیں ہے اور اس مضمون کو بہت طویل کرکے بیان کیا ہے پھر فرمایا ہے کہ اے ہمارے بھائیو خوب ہوشیاری سے کام لو اور کشف کی خرابیوں سے (جو کہ احیاناً واقع ہوجاتی ہیں) اپنی بہت حفاظت کرو بیشک میں تمھاری خیر خواہی کرچکا اور خیر خواہی کا حق واجب پورا ادا کرچکا ف اسمیں نہایت توضیح کے ساتھ رسالت و نبوت کے انقطاع کی بھی تصریح ہے پس شیخ سے جو بقاء نبوۃ کا قول منقول ہے بالیقین ماؤل اور اصطلاح مستحدث پر محمول ہے اسکی بحث آگے ۱۸ میں آویگی وہاں مکرر اس عبارت کو دیکھ لیجئے۔

(۱۵) قال عليك بعلم الشريعة فان الشريعة هی سفينتك التی اذا انخرقت

(ترجمہ) شیخ نے فرمایا علم شریعت کو لازم پکڑو کیونکہ شریعت ہی تمھاری وہ

هلكت وهلك جميع من فيها وانت مسئول عن اقامة حدود الله فى رعيتك الخارجة عنك والداخلة فيك ولا تعرف اقامة الحدود عليها الا بمعرفة شرع ربك (كبريت احمر على هامش اليواقيت ج ٢ ص ١٨٦)

کشتی ہے کہ جب اُسمیں رخنہ پڑ جاوے تو تم بھی ہلاک ہوگے اور جتنے بھی اُسمیں سوار ہیں وہ سب ہلاک ہونگے اور تم سے اپنی رعیّت میں حدود الٰہیہ کے قایم کرنے کے متعلق باز پرس ہونے والی ہے اُس رعیّت میں بھی جو تم سے خارج ہے اور اُسمیں بھی جو تمھارے اندر داخل ہے اور اُس رعیت پر حدود کے قایم کرنے کا طریقہ بدون معرفت شرع ربانی کے پہچان نہیں سکتے۔

(۱۷) كان الجنيد رح يقول علمنا هذا مشيد بالكتاب والسنة (مبحث ثامن واربعون ج ٢ ص ٩٣)

(ترجمہ) حضرت جنید رح فرماتے تھے کہ ہمارا یہ علم کتاب وسنت سے مؤید کیا گیا ہے (خواہ بلا واسطہ خواہ بواسطہ اجماع وقیاس کے)

(۱۸) وكان يقول اذا رأيتم شخصا متربعا فى الهواء فلا تلتفتوا اليه الا ان رأيتموه مقيدا بالكتاب والسنة (مبحث ثامن واربعون ج ٢ ص ٩٣)

(ترجمہ) نیز حضرت جنید رح فرماتے تھے کہ اگر تم کسی شخص کو ہوا میں چہار زانو بیٹھا ہوا دیکھو تو تم اسکی طرف التفات مت کرو جب تک کہ اسکو کتاب وسنت کا پابند دیکھ لو۔

(۱۹) وكان يقول الطرق مسدودة على الخلق الا على المقتفين اثار رسول الله صلى الله عليه وسلم (مبحث ثامن واربعون ج ٢ ص ٩٣)

(ترجمہ) نیز حضرت جنید رح فرماتے تھے کہ تمام رستے مخلوق پر بند ہیں مگر اُن لوگوں پر (بند نہیں) جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے آثار کا اتباع کرتے ہیں۔

(۲۰) وكان يقول لو كنت حاكما لضربت عنق من سمعته يقول لا موجود الا الله او ليس لى فعل مع الله

(ترجمہ) نیز حضرت جنید رح فرماتے تھے اگر میں حاکم ہوتا تو ایسے شخص کی گردن مارتا جو یوں کہتا کہ لا موجود الا اللہ یا

لان ظاهر كلامه نفى غير الله وهدم احكام التكاليف كلها (مبحث ثامن واربعون ج ٢ ص ٩٣)

لا فاعل الا اللہ کیونکہ ظاہر کلام اس کا غیر اللہ کی نفی (علی الاطلاق) اور تمام احکام تکلیفیہ کا ہدم ہے (کیونکہ جب کوئی موجود اور فاعل ہی نہیں تو احکام کا مکلف کون ہوگا اور لفظ ظاہر سے اسپر دلالت ہے، کہ اگر یہ مراد نہ ہو بلکہ بدرجہ استقلال نفی کرنا ہو تو مستنکر نہیں)

(۲۱) قال الشعرانى رح اعلم رحمك الله ان حقيقة الصوفى فقيه عمل بعلمه لا غير فاورثه الله تعالى بعلمه الاطلاع على دقائق الشريعة واسرارها حتى صار احدهم مجتهدا فى الطريق والاسرار كما هو شان الائمة المجتهدين فى الفروع الشرعية ولذلك شرعوا فى الطريق واجبات ومحرمات ومندوبات ومكروهات وخلاف الاولى زائدا على ما صرحت به الشريعة كما استنبط المجتهدون نظير ذلك وقال بعد اسطر ثم مما اختص به الصوفية عن غيرهم علمهم بالطريق الموصلة لهم الى العمل بالكتاب والسنة الخ (ص ٩٢ ج ٢ مبحث ثامن واربعون)

(ترجمہ) امام شعرانی نے فرمایا کہ صوفی کی حقیقت صرف یہ ہے کہ وہ ایک فقیہ ہے جس نے اپنے علم پر عمل کیا اور کچھ نہیں پس اللہ تعالیٰ نے اس کی بدولت اسکو دقائق واسرار شریعت پر اطلاع عطا فرمادی یہانتک کہ انمیں بعضے طریق واسرار میں مجتہد ہوگئے جیسے فروع شرعیہ میں ائمہ مجتہدین کی شان ہے اور اسی لئے ان حضرات نے طریق میں واجبات ومحرمات ومندوبات ومکروہات وخلاف اولیٰ کو جو کہ تصریح شریعت کے علاوہ ہیں تجویز کیا جیسا کہ مجتہدین نے اسکے نظائر مستنبط کئے ہیں اور چند سطروں کے بعد اُن کا ارشاد ہے کہ منجملہ اُن امور کے جن میں صوفیہ اپنے غیروں سے مختص وممتاز ہیں اُن کا علم ہے ایسے طریق کے ساتھ جو اُن کو کتاب وسنت پر عمل کرنے کی طرف رہبری کرے (مثلاً ظاہری عالم تو زہد کا امر کریگا اور تدبیر نہ بتلاویگا اور صوفی اسکا طریق بتلاویگا کہ اذکار ومراقبات کی کثرت کرو۔ بہرحال مقصود صوفی کا بھی وہی عمل بالکتاب

والسنۃ ہے)

(۲۳) قال الشعرانی والحق ان الاشتغال بالفقہ لیس ھو بطالۃ انما ھو اساس للطریق فان من شان اھل الطریق ان یکون جمیع حرکاتھم وسکناتھم محررۃ علی الکتاب والسنۃ ولا یعرف ذلک الا بالتبحر فی علم الحدیث والفقہ والتفسیر (ص۳ ج۲ مبحث ثامن واربعون)

(ترجمہ) امام شعرانی نے فرمایا اور حق یہ ہے کہ فقہ میں مشغول ہونا فضول نہیں ہے وہ تو طریق کا اساس ہے اسلئے کہ اہل طریق کی شان یہ ہے کہ انکی جمیع حرکات وسکنات کتاب وسنت پر ہموار ہوں اور یہ بدون تبحر علم حدیث وفقہ وتفسیر کے معلوم ہوتا نہیں۔

(۲۳) قال الشعرانی وقد کان سیدی ابراھیم الدسوقی رحمہ اللہ یقول لو ان الفقیہ اتی العبادات والمامورات الشرعیۃ بغیر علۃ کما امرہ اللہ تعالی لاستغنی عن الشیخ لکنہ اتی العبادات بعلل وامراض فلذلک احتاج الی طبیب یداویہ حتی یحصل لہ الشفاء ومن ھھنا استغنی التابعون عن الخلوۃ والریاضۃ کما علیہ تلامذۃ الاشیاخ ولم ینقل عن احد منھم انہ دون شیئا فی علاج الامراض الباطنۃ لعدمھا فی عصرھم او قلتھا جدا حتی لا تکاد توجد فکان معظم اجتہادھم انما ھو فی جمع احادیث الشریعۃ والمطابقۃ

(ترجمہ) امام شعرانی نے فرمایا کہ حضرت ابراہیم دسوقی فرمایا کرتے تھے کہ اگر فقیہ عبادات ومامورات شرعیہ کو بغیر کسی خرابی کے موافق امر الٰہی کے بجالاتا تو وہ شیخ سے مستغنی رہتا (کیونکہ مقصود حاصل تھا) لیکن اُس نے عبادات کو علل وامراض (باطنی) کی ساتھ ادا کیا اسلئے وہ ایسے طبیب کا محتاج ہوا جو اُسکی دوا کرے یہانتک کہ اُسکو شفا حاصل ہو اور اسی لئے تابعین خلوت وریاضت سے مستغنی رہے جس طور پر شیوخ کے مریدین کرتے ہیں اور اُن حضرات میں کسی سے منقول نہیں کہ اُس نے امراض باطنہ کے معالجہ میں کچھ مدون کیا ہو کیونکہ

ع۵ التحریر التقویم کذا فی القاموس ۱۲ منہ۔

بینھا وبین الکتاب العزیز وھذا اھم بیقین من اشتغالھم بعلاج امراض لعلھا لا توجد الی ان قال وجمیع من شطح عن ظاھر الشریعۃ انما ھو دخیل فیھم او غلب علیہ حال او کان مبتدیا فی الطریق واما الکاملون کالجنید واضرابہ فطریقھم محررۃ علی الادب تحریر الذھب اذھم حماۃ الدین رضی اللہ تعالی عنھم اجمعین (ص۳ ج۲ مبحث ثامن واربعون)

یہ امراض اُن کے زمانہ میں یا معدوم تھے یا اسقدر قلیل تھے کہ قریب معدوم کے تھے اسلئے اُنکی بڑی کوشش احادیث کے جمع کرنے میں اور اُن کے اور قرآن مجید کے درمیان مطابقت کرنے میں ہوتی تھی اور یہ بالیقین اس سے زیادہ اہم تھا کہ وہ ایسے امراض کے علاج میں مشغول ہوتے جنکا غالباً وجود بھی نہ ہوتا (یعنی اُنکو تو آیندہ ان امراض کے وجود کا علم نہ تھا) آگے چلکر کہا ہے کہ جو شخص بھی ظاہر شریعت سے تجاوز کرتا ہے وہ یا تو اُن میں خواہ مخواہ داخل ہو گیا ہے اور یا اُسپر کوئی حال غالب ہو گیا ہے اور یا طریق میں مبتدی ہے باقی جو کامل ہیں جیسے حضرت جنیدؒ اور ان کے امثال اُن کا طریق سر اسر ادب پر ہموار ہوتا ہے کیونکہ یہ حضرات حامیان دین ہیں اللہ تعالیٰ ان سے راضی رہے

(۲۴) وقد سئل ابو القاسم الجنیدؒ عن قوم یقولون باسقاط التکالیف ویزعمون ان التکالیف انما کانت وسیلۃ الی الوصول وقد وصلنا فقال صدقوا فی الوصول ولکن الی سقر والذی یسرق ویزنی خیر ممن یعتقد ذلک ولو انی بقیت الف عام ما نقصت من اورادی شیئا الا بعذر شرعی اھ (ص۱۵ ج۱ المبحث سادس وعشرون)

(ترجمہ) حضرت جنیدؒ سے ایسی قوم کی نسبت سوال کیا گیا جو تکالیف یعنی احکام شرعیہ کے اسقاط کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ تکالیف شرعیہ وصول کے وسائل تھے اور ہم واصل ہو گئے (اب انکی کیا ضرورت رہی) انھوں نے فرمایا کہ واصل ہونے کے دعوے میں تو وہ سچے ہیں مگر جہنم واصل ہیں اور جو شخص چوری اور زنا کرتا ہو وہ ایسے شخص سے اچھا ہی جسکا یہ اعتقاد ہو اور اگر میں ہزار برس تک

وقال الشعرانی قبل ذلک وقول بعض

العارفین ان السالک یصل الی مقام یرتفع عنہ التکلیف مرادہ بھذا التکلیف ذھاب کلفۃ العبادۃ فلا یصیر یمل منہا بل ربما تلذذ بفعل ما کانت نفسہ تصعب لفعلہ قبل ذلک (ص ۱۵)

زندہ رہوں تو بدون عذر شرعی کے اپنے اوراد میں بھی ذرہ برابر کمی نہ کروں (اور احکام تو بڑی چیز ہیں) اور امام شعرانی نے اسکے قبل فرمایا ہے کہ بعض عارفین کا جو یہ قول ہے کہ سالک ایسے مقام پر پہونچ جاتا ہے کہ اس سے تکلیف مرتفع ہو جاتی ہے سو مراد ان کی اس تکلیف سے (تکلیف شرعی نہیں بلکہ مراد انکی) کلفت عبادت کا مرتفع ہو جانا ہے یعنی وہ عبادت سے ملول نہیں ہوتا بلکہ بعض اوقات ایسے کام کے کرنے سے متلذذ ہوتا ہے جس کے کرنے سے اسکے قبل اسکا نفس صعوبت پاتا تھا۔

(۲۵) قال الشیخ محی الدین فی الباب الثالث والسبعین من الجواب السابع والخمسین وقد وقع لنا التکفیر مع علماء عصرنا ونحن نعذرھم فی ذلک لانہ ما قام عندھم دلیل علی صدق کل واحد من ھذہ الطائفۃ وھم مخاطبون بغلبۃ الظن ومما اعتذروا بہ قولھم لو صدقت القوم فی کل ما یدعونہ لدخل الخلل فی الشریعۃ فلذلک سددنا الباب قال الشیخ محی الدین ونعم ما فعلوہ ونحن نسلم لھم ذلک ونصوبھم فیہ ونحکم لھم بالاجر التام علی ذلک ولکن

(ترجمہ) شیخ محی الدین نے تہتر ویں باب ستاونویں جواب میں فرمایا ہے کہ ہمارے لئے علماء عصر کے ساتھ واقعہ تکفیر کا پیش آیا اور ہم اُن کو اس باب میں معذور قرار دیتے ہیں کیونکہ اُن کے نزدیک اس جماعت میں سے ہر ہر واحد کے صادق ہونے کی کوئی دلیل قایم نہیں ہوئی (تو وہ ہر ایک کو صادق کیسے سمجھ لیں) اور اُن کو (شریعت سے) یہی خطاب ہے کہ غلبۂ ظن پر عمل کریں (اور ان کو غلبۂ ظن اسی کا ہوا) اور منجملہ اُن کے عذروں کے اُنکا یہ مقولہ ہے کہ اگر ہم اس جماعت کی تمام دعووں میں

اذا لم یقطعوا بان ذلک الولی مخطیٔ فی مخالفتہم فان قطعوا بخطأہ فلا عذر لھم فان اقل الاحوال ان ینزلوا الاولیاء المذکورین منزلۃ اھل الکتاب لا یصدقونھم ولا یکذبونھم اھ ملخصًا (ص ۹ ج ۲ مبحث سابع وأربعون)

تصدیق کرنے لگیں تو شریعت میں خلل واقع ہو جاوے اسلئے ہم نے سدِّ باب کر دیا حضرت شیخ فرماتے ہیں کہ انھوں نے یہ کام خوب کیا اور ہم اس فعل کو اُن کے لئے مسلم رکھتے ہیں اور اسمیں اُنکی تصویب کرتے ہیں اور اسمیں اُن کے لئے اجر کامل کا حکم کرتے ہیں لیکن اُسی وقت جبکہ وہ علماء اس بات کا حکم قطعی نہ کریں کہ یہ ولی اُن کے خلاف کرنے میں خطا کار ہے (کیونکہ اُن کے خلاف کرنے سے کسی نص قطعی کا خلاف لازم نہیں آتا جس پر قطعی حکم خطا کا کیا جا سکے) اور اگر اُسکی خطار کا قطعی حکم کریں تو پھر اُن کے پاس (اس کا) کوئی عذر نہیں (کہ ظن کی مخالفت پر حکم قطعی کر دیا) کیونکہ ادنیٰ حالت یہ ہے کہ اولیاء مذکورین کو اہل کتاب ہی کے درجہ میں رکھیں کہ نہ اُن کی تصدیق کریں نہ تکذیب کریں (جیسا کہ حدیث میں آیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ اوپر جو تکفیر میں معذور قرار دیا ہے اُس سے بھی مراد تکفیر ظنی ہے نہ تکفیر قطعی اُنکا قول بعد تلخیص ختم ہوا) **ف** (۱) اس سے زیادہ شریعت اور اہل شریعت کی کیا عظمت اور رعایت ہوگی کہ وہ انکی تکفیر کرتے ہیں اور یہ اُنکو معذور بلکہ ماجور تام ماجور کہہ رہے ہیں اور اُن کے فتوی کو تسلیم اور اُن کے فعل کی تصویب کر رہے ہیں محض اس وجہ سے کہ منشا اُن کے اس حکم کا شریعت کی حفاظت ہے اور اسی حفاظت کی ضرورت سے یہ شرط لگائی کہ حکم ظنی کو قطعی نہ بنا دیں ورنہ یہ خود حفاظت کے خلاف ہے **ف** (۲) تعلیم الدین باب ششم میں ہے کہ اس باب میں ہزاروں ارشادات بزرگوں کے مذکور ہیں کہاں تک لکھا جاوے قشیریہ میں حضرت ذوالنون مصری و سری سقطی و ابو سلیمان احمد ابن ابی الحواری و ابو حفص حداد و ابو عثمان و نوری و ابو سعید خراز سے اور دوسری کتابوں میں بھی مثل دلیل العارفین حضرت خواجہ معین الدین چشتی رح و مکتوبات قدوسیہ حضرت قطب العالم شیخ عبد القدوس گنگوہی و قوت القلوب ابو طالب مکی وغیرہا یہ مضمون نہایت استحکام کے ساتھ مذکور و منقول ہے

فصل دوم

شیخ ابن العربی کے کمال پر اساطین امت کی شہادت۔

(ع۱) كان الشيخ مجد الدين الفيروز آبادي صاحب القاموس في اللغة يقول لم يبلغنا عن احد من القوم انه بلغ في علم الشريعة والحقيقة ما بلغ الشيخ محي الدين ابدا وكان يعتقده غاية الاعتقاد وينكر على من انكر عليه ويقول لم تزل الناس منكبين على الاعتقاد في الشيخ وعلى كتابة مؤلفاته بحل الذهب في حياته وبعد وفاته الى ان قال والذي اقوله واتحققه وادين الله تعالى به ان الشيخ محي الدين كان شيخ الطريقة حالاً وعلماً وامام التحقيق حقيقة ورسماً ومحيي علوم العارفين فعلاً واسماً الى آخر ما قال واطال (فصل اول ص۴)

وقال وبالجملة فما انكر على الشيخ الا بعض الفقهاء الفج الذين لا حظ لهم في مشرب المحققين واما جمهور العلماء والصوفية فقد اقروا بانه امام اهل التحقيق والتوحيد وانه في العلوم الظاهرة فريد وحيد (فصل اول ص۱)

(ترجمہ) شیخ مجد الدین فیروز آبادی صاحب قاموس کہتے تھے ہمکو قوم میں سے کسی کے متعلق یہ روایت نہیں پہونچی کہ کوئی شخص کبھی علم شریعت وحقیقت میں اُس درجہ کو پہونچا ہو جس درجہ کو شیخ محی الدین پہونچے ہیں اور وہ شیخ کے غایت درجے معتقد تھے اور جو شخص شیخ پر نکیر رکھتا ہو وہ اُسپر نکیر کرتے تھے اور کہتے تھے کہ ہمیشہ سے لوگ شیخ کے ساتھ عقیدت رکھنے پر اور انکے مؤلفات کو آب زر سے لکھنے پر غایت درجہ متوجہ رہے اُنکی حیات میں بھی اور انکی وفات کے بعد بھی اور اسی سلسلہ میں یہ بھی کہا کہ جس امر کا میں قایل ہوں اور اس کو محقق سمجھتا ہوں اور اسکے موافق اللہ تعالیٰ کیساتھ معاملہ رکھتا ہوں وہ یہ ہے کہ شیخ محی الدین شیخ طریقہ تھے حالاً بھی اور علماً بھی اور امام اہل تحقیق تھے حقیقۃً بھی اور ظاہراً بھی اور علوم عارفین کے احیا کرنے والے تھے فعلاً بھی اور لفظاً بھی اسی طرح کا بہت طویل مضمون فرمایا اور انھوں نے یہ بھی فرمایا کہ حاصل کلام یہ ہے کہ شیخ پر صرف بعض ایسے فقہا خشک نے نکیر کیا ہے جنکو محققین کے مشرب سے کچھ بہرہ نہ تھا باقی جمہور علما اور صوفیہ نے تو اس کا اقرار کیا ہے کہ وہ اہل تحقیق وتوحید کے امام ہیں اور علوم ظاہرہ میں یکتا ویگانہ ہیں۔

(ع۲) قال الشيخ السراج الدين المخزومي شيخ الاسلام بالشام اياكم والانكار على شيء من كلام الشيخ محي الدين فان لحوم الاولياء مسمومة وهلاك اديان مبغضهم معلومة ومن ابغضهم تنصر ومات على ذلك ومن اطلق لسانه فيهم بالسب ابتلاه الله بموت القلب (فصل اول ص۸)

(ترجمہ) شیخ سراج الدین مخزومی جو شام میں شیخ الاسلام تھے فرماتے تھے کہ اپنے کو شیخ محی الدین کے کلام پر (معاندانہ) نکیر کرنے سے بہت بچانا کیونکہ اولیاء کے گوشت زہر آلود ہیں (تو اُن کی غیبت کر کے اُن کا گوشت کھانا مہلک ہے) اور اُن سے بغض رکھنے والے کے دین کا برباد ہو جانا ایک مسلّم بات ہے اور جو شخص اُن سے بغض رکھتا ہے وہ نصرانی ہو کر مرتا ہے اور جو شخص اُن کی شان میں گستاخی کے ساتھ زبان درازی کرتا ہے اللہ تعالیٰ اُسکو موت قلب میں مبتلا کرتا ہے۔

(ع۳) وممن اثنى عليه ايضا الشيخ كمال الدين الزملكاني رحمه الله وكان من اجل علماء الشام (فصل اول ص۹)

(ترجمہ) اور منجملہ شیخ کے ثناخوانوں کے کمال الدین زملکانی بھی ہیں اور یہ اجل علماء شام سے تھے۔

(ع۴) وكذلك الشيخ قطب الدين الحموي وقيل له لما رجع من الشام الى بلاده كيف وجدت الشيخ محي الدين فقال وجدته في العلم والزهد والمعارف بحرا زاخرا لا ساحل له (فصل اول ص۹)

(ترجمہ) اور اسی طرح شیخ قطب الدین حموی (اُن کے ثناخواں تھے) اور جب یہ شام سے اپنے وطن کو آئے تو اُن سے پوچھا گیا کہ آپنے شیخ محی الدین کو کس حال میں پایا انھوں نے کہا کہ میں نے اُن کو علم میں اور زہد میں اور معارف میں ایک دریائے زخار ناپید اکنار پایا۔

(ع۵) وممن اثنى عليه الشيخ صلاح الدين الصفدي في تاريخ علماء مصر وقال من اراد ان ينظر الى كلام اهل العلوم اللدنية فلينظر في كتب الشيخ محي الدين

(ترجمہ) اور منجملہ شیخ کے ثناخوانوں کے شیخ صلاح الدین صفدی نے بھی تاریخ علماء مصر میں اُن کی ثنا کی ہے اور کہا ہے کہ جو شخص علوم لدنیہ والوں کے کلام کو دیکھنا

ابن عربی رحمه الله تعالیٰ (فصل اول ص۹)

چاہے وہ شیخ محی الدین کی کتابوں کو دیکھا کرے

(۶) وسئل الحافظ ابو عبدالله الذهبي[عه] عن قول الشيخ محي الدين في كتابه الفصوص انه ما صنعه الا باذن من الحضرة النبوية فقال الحافظ ما اظن ان مثل هذا الشيخ يكذب اصلاً مع ان الحافظ الذهبي كان من اشد المنكرين على الشيخ وعلى طائفة الصوفية هو وابن تيمية[عه]۔ (فصل اول ص۹)

(ترجمہ) حافظ ابو عبداللہ ذہبی (صاحب اسماء الرجال) سے شیخ محی الدین کے اس قول کی نسبت جو انھوں نے اپنی کتاب فصوص میں کہا ہے کہ انھوں نے اس کتاب کو حضرۃ نبویہ کی اذن سے بنایا ہے پوچھا گیا انھوں نے فرمایا میں یہ گمان نہیں کرتا کہ ایسا شیخ جھوٹ کہتا ہو حالانکہ حافظ ذہبی شیخ پر اور جماعت صوفیہ پر شدت کے ساتھ نکیر کرنے والوں میں ہیں یہ بھی اور ابن تیمیہ بھی۔

(۷) وممن اثنی علیه ایضاً الشیخ قطب الدین الشیرازی وکان یقول ان الشیخ محی الدین کان کاملاً فی العلوم الشرعیة والحقیقیة ولا یقدح فیه الا من لم یفهم کلامه ولم یؤمن به کما لا یقدح فی کمال الانبیاء علیهم الصلوٰة والسلام نسبتهم الی الجنون والسحر علی لسان من لم یؤمن بهم۔ (فصل اول ص۹)

(ترجمہ) اور منجملہ ان کے ثناخوانوں کے شیخ قطب الدین شیرازی ہیں اور وہ کہا کرتے تھے شیخ محی الدین علوم شریعت و حقیقت میں کامل تھے اور اُن کی شان میں وہی شخص جرح قدح کرتا ہے جو اُن کے کلام کو نہیں سمجھتا اور (اسلئے) اسکی تصدیق نہیں کرتا (مگر یہ اُن کے کمال میں قادح نہیں جیسا حضرات انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام پر ایمان نہ لانے والوں کی زبان سے انکو جنون و سحر کی طرف منسوب کیا جانا ان حضرات کے کمال میں قادح نہیں۔

عه کما نقله عنه الحافظ ابن حجر فی لسان المیزان ثم ذکر الحافظ اقوال آخرین فیه اثنوا علیه منهم ابن المدینی ثم قال الحافظ بعد نقل قول الکمال ابن الزملکانی فی الثناء علیه ما نصه وانما ذکرت کلامه وکلام غیره من اهل الطریق لانهم اعرف بحقائق المقامات من غیرهم لدخولهم فیها وتحققهم بها ذوقاً مخبرین عن عین الیقین وختم ترجمته بقوله وبالجملة فکان کبیر القدر من سادات القوم (ج ۵ ص۳۱۵ فی محمد بن علی بن محمد الحاتمی ۱۲ منه۔

عه المتوفی سنة ۷۴۸ھ ۱۲ منه۔

(۸) وکان الشیخ مؤید الدین الجندی یقول ما سمعنا باحد من اهل الطریق اطلع علی ما اطلع علیه الشیخ محی الدین (فصل اول ص۹)

(ترجمہ) شیخ مؤید الدین خجندی فرماتے تھے کہ ہم نے کسی شخص کو اہل طریق میں سے نہیں سُنا کہ وہ اُن علوم پر مطلع ہوا ہو جن پر شیخ محی الدین مطلع ہوئے ہیں۔

(۹) وکذلک کان یقول الشیخ شہاب الدین السہروردی (فصل اول ص۹)

(ترجمہ) اور اسی طرح شیخ شہاب الدین سہروردی فرماتے تھے (جیسا اوپر شیخ مؤید الدین کا قول گذرا)۔

(۱۰) وکذلک کان یقول الشیخ کمال الدین الکاشی وقال فیه انه الکامل المحقق صاحب الکمالات والکرامات قال الشعرانی مع ان هؤلاء الاشیاخ کانوا من اشد الناس انکاراً علی من یخالف ظاهر الشریعة۔ (فصل اول ص۹)

(ترجمہ) اور اسی طرح (جیسا اوپر گذرا) شیخ کمال الدین کاشی فرماتے تھے اور انھوں نے یہ بھی کہا کہ شیخ محی الدین کامل محقق صاحب کمالات وکرامات ہیں شعرانی نے فرمایا کہ باوجودیکہ یہ چند بزرگوار ایسے شخص پر سخت نکیر کرنے والے تھے جو ظاہر شریعت کے خلاف ہو۔

(۱۱) وممن اثنی علیه ایضاً الشیخ فخر الدین الرازی وقال کان الشیخ محی الدین ولیاً عظیماً (فصل اول ص۹)

(ترجمہ) اور شیخ فخر الدین رازی نے بھی ان کی ثنا کی ہے اور کہا ہے کہ شیخ محی الدین ولی عظیم تھے۔

(۱۲) وسئل الامام محی الدین النووی عن الشیخ محی الدین بن العربی قال تلک امة قد خلت ولکن الذی عندنا

(ترجمہ) اور امام محی الدین نووی سے شیخ ابن العربی کی نسبت پوچھا گیا انھوں نے فرمایا یہ ایک جماعت تھی جو

انه یحرم علی کل عاقل ان یسیئ
الظن باحد من اولیاء اللہ عزوجل
ویجب علیہ ان یؤول اقوالھم و
افعالھم مادام لم یلحق بدرجتھم
ولا یعجز عن ذلك الا قلیل التوفیق
قال فی شرح المھذب ثم اذا اول
فلیؤول کلامھم الی سبعین وجھا
ولا نقبل عنه تاویلا واحدا ماذاك
الا تعنت اھ (فصل اول ص۹)

گذر گئی (تم سے اُن کے اعمال کا سوال
نہ ہوگا تو تحقیق کی بھی ضرورت نہیں) لیکن
ہمارے نزدیک اتنا ضرور ہے کہ ہر صاحب
عقل پر یہ بات حرام ہے کہ اولیاء اللہ
میں کسی کے ساتھ بھی بدگمانی رکھے اور
اور یہ واجب ہے کہ اُن کے اقوال و
افعال کی تاویل کرتا رہے جب تک کہ
اُن کے درجہ تک نہ پہونچے (اور وہاں تک
پہونچنے پر پھر اُسکو حق ہے کلام کرنے کا)
اور جسکو اتنی بھی توفیق نہ ہو وہ بالکل ہی گیا گذرا ہوا اور انھوں نے شرح مہذب میں فرمایا کہ
پھر جب تاویل کرے تو اُن کے کلام کی ستر وجوہ تک تاویل کرے (تاکہ جسطرح بھی ممکن ہو
اُن پر سے اعتراض کو اٹھا دے) اور ہم صرف ایک (دو) تاویل کو قبول نہ کرینگے (کہ ایک
دو احتمال نکالکر پھر اُنکو رد کرکے اعتراض کو قائم رکھے) ایسا کرنا محض تعنت (وعناد) ہے۔

(ع۱۳) وممن اثنی علیه ایضا الامام ابن
اسعد الیافعی وصرح بولایته العظمی
کما نقل ذلك عن شیخ الاسلام فی شرحه
للروض قال ومن عادی اولیاء اللہ فکانما
عادی اللہ وان کان لم یبلغ حد التکفیر
الموجب للخلود فی النار۔
(فصل اول ص۹)

(ترجمہ) اور امام یافعی نے بھی شیخ
کی ثنا کی ہے اور اُن کی ولایت عظمی کی
تصریح کی ہے جیسا کہ شیخ الاسلام سے انکی
شرح روض میں یہ منقول ہے اور یہ بھی
کہا ہے کہ جو شخص اولیاء اللہ سے عداوت
کرتا ہے وہ گویا اللہ تعالی سے عداوت کرتا ہے
گو یہ (عداوت رکھنے والا) شخص حد تکفیر تک
نہ پہونچا ہو جو خلود فی النار کی موجب ہے۔

(ع۱۴) وممن اثنی علیه ایضا من مشائخنا
محمد المغربی الشاذلی شیخ الجلال السیوطی

(ترجمہ) اور ہمارے مشائخ میں سے
محمد مغربی شاذلی سے بھی جو کہ جلال سیوطی

وترجمه بانه مربی العارفین کما ان
الجنید مربی المریدین (فصل اول ص۹)

کے شیخ ہیں اُن پر ثنا کی ہے اور اس عنوان
سے اُن کا ذکر کیا ہے کہ وہ مربی ہیں اہل
عرفان کے جیسا حضرت جنید رح مربی ہیں اہل ارادت کے۔

(ع۱۵) قال الشیخ سراج الدین المخزومی
وقد شرح کتابه الفصوص جماعة من
الاعلام الشافعیة وغیرھم منھم الشیخ
بدر الدین بن جماعة الخ (فصل اول ص۹)

(ترجمہ) شیخ سراج الدین نے کہا ہے
کہ شیخ کی کتاب فصوص کی شرح ایک بڑی
جماعت نے کی ہے جنمیں مشاہیر شافعیہ
بھی ہیں اور دوسرے لوگ بھی ہیں اُن میں
سے شیخ بدر الدین بن جماعة بھی ہیں (جو دلیل ہے حسن عقیدت کی)۔

(ع۱۶) قال (الفیروز آبادی) وقد
کان قاضی القضاة الشیخ شمس الدین
الخونجی الشافعی یخدمه خدمة العبید
(فصل اول ص۱۰)

(ترجمہ) فیروز آبادی نے فرمایا
کہ قاضی القضاۃ شیخ شمس الدین خونجی
شافعی شیخ ابن العربی کی خدمت غلاموں کی
طرح کرتے تھے۔

(ع۱۷) وکان الشیخ عز الدین بن عبد السلام
یقول ما وقع الانکار من بعضھم علی
الشیخ الا رفقا بضعفاء الفقھاء الذین
لیس لھم نصیب تام من احوال الفقراء
خوفا ان یفھموا من کلام الشیخ
امرا لا یوافق الشرع فیضلوا ولو انھم
صحبوا الفقراء لعرفوا مصطلحھم و
امنوا من مخالفة الشریعة قال الشعرانی
واما ما اشاعه بعض المنکرین عن الشیخ
عز الدین بن عبد السلام وعن شیخنا
الشیخ سراج الدین البلقینی انھما امرا

(ترجمہ) شیخ عز الدین بن عبد السلام
فرماتے تھے کہ بعض علماء سے جو شیخ پر نکیر واقع
ہوا ہے وہ صرف ایسے ضعفاء فقہاء کی رعایت
سے ہوا ہے جنکو فقراء کے احوال سے بہرہ
وافر نہ تھا صرف اس احتمال سے کہ شیخ کے
کلام سے کوئی ایسی بات نہ سمجھ لیں جو شرع
کی موافق نہ ہو اور گمراہ ہو جاویں اور اگر وہ
فقہاء فقراء کی صحبت میں رہے ہوتے تو
ان کی اصطلاحات کو پہچانتے اور مخالفت
شریعت سے مامون رہتے امام شعرانی
فرماتے ہیں کہ بعض منکرین نے جو شیخ

باحراق کتب الشیخ فکذب وزور الخ
(فصل اول صـ)

عزالدین اور شیخ سراج الدین بلقینی سے
شائع کیا ہے کہ اُن دونوں حضرات نے
شیخ کی کتابیں جلانیکا حکم دیا تھا یہ محض جھوٹ اور گھڑت ہے۔

(عـ۸ و ۱۹ لذکر قول الشیخین فیہ)
وقال الشیخ سراج الدین المخزومی کان
شیخنا شیخ الاسلام سراج الدین البلقینی
وکذلک الشیخ تقی الدین السبکی ینکران
علی الشیخ فی بدایۃ امرھما ثم رجعا عن
ذلک حین تحققا کلامہ وتاویل مرادہ
وندما علی تفریطہما فی حقہ فی البدایۃ
وسلما لہ الحال فیما اشکل علیھما عند
النھایۃ ومن جملۃ ما ترجمہ بہ الامام
السبکی کان الشیخ محی الدین اٰیۃ من
اٰیات اللہ تعالٰی وان الفضل فی زمانہ
رمی بمقالیدہ الیہ وقال لا اعرف الا ایاہ
ومن جملۃ ما قالہ الشیخ سراج الدین
البلقینی فیہ حین سئل عنہ ایاکم والانکار
علی شیئ من کلام الشیخ واطال الی ان
قال ولم ازل اتتبع کلامہ فی العقائد
وغیرھا واکثر من النظر فی اسرار کلامہ
ورابطہ حتی تحققت بمعرفۃ ما ھو
علیہ من الحق ووافقت الجم الغفیر
المعتقدین لہ من الخلق وحمدت اللہ

(ترجمہ) شیخ سراج الدین مخزومی
(مذکور عـ۲) نے فرمایا کہ ہمارے شیخ
سراج الدین بلقینی اور اسی طرح شیخ تقی الدین
سبکی ابتدا میں شیخ ابن العربی پر نکیر رکھتے
تھے پھر دونوں صاحبوں نے اس سے
رجوع کرلیا جب اُن کے کلام کی اور تفسیر
مراد کی اُن کو تحقیق ہوگئی اور ابتدا میں جو
ان کے حق میں تقصیر واقع ہوئی تھی اس پر نادم
ہوئے اور انتہا میں اُن کے حال کو ایسے
امور میں جو ان پر مشتبہ رہے مسلم رکھا سو
امام سبکی نے جو اُن کا ترجمہ ذکر کیا ہے اُس میں
سے یہ بھی ہے کہ شیخ محی الدین آیہ من آیات اللہ
تھے اور فضیلت نے اُن کے زمانہ میں اپنی
کنجیاں اُنکی طرف پھینکدی تھیں اور کہا تھا
کہ میں ان کے سوا کسی کو نہیں جانتا (جسکو
کنجیاں سپرد کروں) اور شیخ سراج الدین
بلقینی کے مقالات میں سے جبکہ اُن سے
ان کی نسبت پوچھا گیا اُن کا یہ قول ہے
کہ شیخ کے کسی کلام پر انکار مت کرو اور کلام
طویل فرمایا یہ بھی کہا کہ میں ہمیشہ عقائد وغیرہ

عزوجل اذلم اکتب فی دیوان الغافلین
عن مقامہ الجاحدین لکراماتہ و
احوالہ اھ (فصل اول صـ)
ثم قال المخزومی فمن نقل عن الشیخ
تقی الدین السبکی او عن الشیخ
سراج الدین البلقینی انہما بقیا علی
انکارھما علی الشیخ محی الدین الی ان ماتا
فھو مخطئ (فصل اول صـ۱۱)

میں اُن کے کلام کو تتبع کرتا رہا اور اُنکے
کلام کے اسرار اور اسالیب میں کثرت
سے غور کرتا رہا یہاں تک کہ جس امر حق
پر وہ قائم ہیں اُسکی معرفت کی مجکو تحقیق
ہوگئی اور خلق میں جو جم غفیر اُن کے معتقد
ہیں میں نے اُن کی موافقت کرلی اور میں نے
اللہ تعالٰی کا شکر کیا کہ میں اُن لوگوں کے
دفتر میں نہیں لکھا گیا جو اُن کے مقام سے
غافل ہیں اور اُن کی کرامات اور احوال کے منکر ہیں پھر مخزومی نے یہ فرمایا کہ جو شخص شیخ
تقی الدین سبکی یا شیخ سراج الدین بلقینی سے یہ نقل کرے کہ وہ دونوں اپنے اس انکار پر
وقت وفات تک باقی رہے سو وہ غلط نقل کرتا ہے **ف** اوپر کے نمبر میں شیخ بلقینی
کی طرف احراق کتب کی نسبت کرنے کی تکذیب تھی اور یہاں ابتدا میں نکیر کا اثبات ہے
سو ممکن ہے کہ وہ نکیر بھی اس درجہ کا نہو اور اگر شیخ عزالدین کا نکیر بھی ثابت ہوجاوے
وہاں بھی احراق کا اثبات لازم نہیں آتا۔ یا بعض واقعات سے کسی راوی کو شبہ ہوگیا
ہو جیسا امام شعرانی نے ایک طویل قصہ بسند شیخ صلاح الدین قلانسی خود شیخ عزالدین
کے خادم سے نقل کیا ہے کہ کسی شخص نے شیخ عزالدین کی مجلس میں زندیق کی مثال میں
شیخ محی الدین کا نام لیا عزالدین ساکت رہے پھر شام کے وقت خادم نے پوچھا کہ اسوقت
قطب کون ہے انھوں نے شیخ محی الدین کا نام لیا خادم کو بڑی حیرت ہوئی انھوں نے
متحیر دیکھکر فرمایا کہ وہ مجلس فقہاء کی تھی وہاں بجز سکوت کے چارہ نہ تھا (فصل اول صـ۱۱)
پس ممکن ہے کہ اس سکوت سے کسی کو شبہ ہوگیا ہو۔

(عـ۲) وسئل العماد بن کثیر رحمہ اللہ
عمن یخطئ الشیخ محی الدین فقال الخشی
ان یکون من یخطئہ ھو المخطئ وقد انکر

(ترجمہ) عماد بن کثیر رحمہ اللہ تعالٰی
سے اس شخص کی نسبت پوچھا گیا جو شیخ
محی الدین کو غلط کار بتلاتا ہے انھوں نے

قوم عليه فوقعوا في المهالك۔

(فصل اول ص۱۱)

فرمایا مجکو بھی خوف ہے کہ جو شخص اُن کو غلط کار بتلاتا ہے وہی غلط کار ہو اور ایک قوم نے اُن پر نکیر کیا سو وہ ہلاکتوں میں مبتلا ہو گئے۔

(ع۲۱) وقد صنعت الجلال السيوطي كتابا في الرد عن الشيخ محي الدين سماه تنبيه الغبي في تبرية ابن العربي وكتابا آخر سماه قمع المعارض في نصرة ابن الفارض لما وقعت فتنة الشيخ برهان الدين البقاعي بمصر۔

(فصل اول ص۱۱)

(ترجمہ) شیخ جلال الدین سیوطی رحنے شیخ محی الدین کی طرف سے جواب دینے کیلئے ایک کتاب تصنیف کی ہے اسکا نام رکھا ہے تنبیہ الغبی فی تبریۃ ابن العربی ایک اور کتاب تصنیف کی ہے اسکا نام رکھا ہے قمع المعارض فی نصرۃ ابن الفارض جس وقت شیخ برہان الدین بقاعی کا فتنہ مصر میں واقع ہوا تھا۔

(ع۲۲) وفي المعروضات المرعية (يعني معروضات المفتي ابي السعود) ما معناه من قال عن فصوص الحكم للشيخ محي الدين ابن العربي انه خارج عن الشريعة وقد صنفه للاضلال ومن طالعه ملحد ماذا يلزمه اجاب نعم فيه كلمات تباين الشريعة الى قوله لكنا تيقنا ان بعض اليهود افتراها على الشيخ قدس الله سره (در مختار باب المرتد)

(ترجمہ) معروضات ابو سعود میں یہ مضمون ہے جسکا حاصل یہ ہے (کسی نے سوال کیا) کہ جو شخص فصوص الحکم کی نسبت یہ کہے کہ وہ شریعت سے خارج ہے اور شیخ نے اسکو گمراہ کرنے کے لئے تصنیف کیا ہے اور جو اسکا مطالعہ کرے وہ ملحد ہے تو ایسے شخص پر کیا لازم آتا ہے انھوں نے جواب دیا کہ واقعی اسمیں کچھ ایسے کلمات ہیں جو شریعت کے خلاف ہیں لیکن ہم نے یقین حاصل کر لیا ہے کہ بعض یہود نے ایسے کلمات شیخ پر افترا کئے ہیں **ف** یہ تو دوسری بات ہے کہ وہ مفتریٰ ہیں یا ماؤل۔ علامہ شامی نے اس تیقن میں کلام کیا ہے اور ایسے کلمات کی شرح کے لئے عبد الغنی نابلسی کی کتاب الرد المتین علی منتقص العارف محی الدین کا حوالہ دیا ہے لیکن احقر کا مقصود اس عبارت کے نقل سے یہ ہے کہ مفتی ابو سعود کہ اعظم علماء ظاہر سے ہیں نیز شیخ کے معتقدین سے ہیں۔

(ع۲۳) وحسبك قول زروق وغيره من الفحول ذاكرين بعض فضله طو عرف بكل فن من اهله واذا اطلق الشيخ الاكبر في عرف القوم فهو المراد وتمامه في ط عن طبقات المناوي (رد المحتار تحت القول المذكور)

(ترجمہ) اور تمھارے لئے زروق اور دوسرے علماء فحول کا قول کافی ہے جو شیخ کے بعض فضائل کا تذکرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ وہ ہر فن کو اس فن والوں سے زیادہ جانتے ہیں اور جب شیخ اکبر کا لفظ صوفیہ میں بولا جاتا ہے تو شیخ ہی مراد ہوتے ہیں

(ع۲۴) وللمحقق ابن كمال باشا فتوى قال فيها بعد ما ابدع في مدحه وله مصنفات كثيرة منها فصوص حكمية وفتوحات مكية بعض مسائلها مفهوم النص والمعنى وموافق الامر الالهي والشرع النبوي وبعضها خفي عن ادراك اهل الظاهر دون اهل الكشف والباطن ومن لم يطلع على المعنى المرام يجب عليه السكوت في هذا المقام لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا (رد المحتار بعد القول المذكور بقدر صفحة)

(ترجمہ) اور محقق ابن کمال پاشا کا ایک فتوی ہے انھوں نے اسمیں بعد مدح بدیع شیخ کے فرمایا ہے کہ شیخ کے بہت مصنفات ہیں انمیں ایک فصوص حکمیہ ہے ایک فتوحات مکیہ ہے اُن کے بعض مسائل تو مفہوم اللفظ والمعنی اور امر الٰہی و شرع نبوی کے موافق ہیں اور بعض اہل ظاہر کے ادراک سے خفی ہیں نہ کہ اہل کشف اہل باطن سے اور جو شخص معنی مراد پر مطلع نہ ہو اسپر ایسے مقام میں سکوت واجب ہے بدلیل ارشاد حق تعالیٰ کے ایسی چیز کی پیروی مت کرو جسکی تمکو تحقیق نہیں بلاشبہ سمع و بصر و قلب ان سب سے باز پرس ہوگی۔

(ع۲۵) خود شیخ عبد الوہاب شعرانی کہ اجلہ محققین سے ہیں اکثر نقول مذکورہ اُن ہی کی کتاب

یواقیت سے ماخوذ ہیں اور در مختار میں بعد عبارت عـ۲ کے اُن کی ایک اور کتاب کا حوالہ بھی اس باب میں دیا گیا ہے اس عبارت میں وقد اثنی علیہ الشیخ العارف عبد الوہاب الشعرانی سیما فی کتابہ تنبیہ الاغبیاء علی قطرۃ من بحر علوم الاولیاء فعلیک بہ وباللہ التوفیق **ف** اس مدعا میں لاتعد ولا تحصی شہادات ہیں اختصار کیلئے اِن پر اکتفا کافی سمجھا گیا۔

فصل سوم

جماعت صوفیہ وعلوم تصوف کے ساتھ کیا معاملہ رکھنا چاہیے:۔

(عـ۱) قال الشعرانی واوصی کل من عجز الی قولہ ولا یتعداہ اھ۔

(**ترجمہ**) یہ وہ قول ہے جو فصل اول کے (عـ۱) میں مذکور ہوا۔ اس قول سے ثابت ہوا کہ علوم کشفیہ پر بدون اُسکی حقیقت سمجھے ہوئے اعتقاد نہ رکھے بلکہ اعتقاد عامہ علمار کی تحقیق کے موافق رکھے۔

(عـ۲) وقال ایضًا وکان شیخنا شیخ الاسلام زکریا الانصاری الی قولہ فاحسن احوالہ الوقف اھ۔

(**ترجمہ**) یہ وہ قول ہے جو فصل اول کے (عـ۳) میں مذکور ہوا اس قول سے ثابت ہوا کہ ایسے علوم کشفیہ میں جنکا کتاب وسنت کے ساتھ نہ موافق ہونا محقق ہو نہ مخالف ہونا توقف کرے یعنی نہ اعتقاد رکھے نہ اعتراض کرے۔

(عـ۳) قال الشعرانی وجمیع مالم یفہمہ الناس من کلامہ انما ہو لعلو مراقیہ وجمیع ماعارض من کلامہ ظاہر الشریعۃ وما علیہ الجمہور فہو مدسوس علیہ کما اخبرنی بذلک سیدی الشیخ ابو الطاہر المغربی نزیل مکۃ المشرفۃ ثم اخرج لی نسخۃ الفتوحات التی قابلہا علی نسخۃ الشیخ التی بخطہ فی مدینۃ قونیۃ فلم

(**ترجمہ**) اور شیخ ابن العربی کا کلام جسقدر لوگوں کی سمجھ میں نہیں آیا اسکا سبب اُس کلام کا بلند پایہ ہونا ہے اور جسقدر اُن کا کلام ظاہر شریعت اور طریق جمہور کے خلاف ہے وہ ان کے کلام میں خارج سے داخل کیا گیا ہے چنانچہ شیخ ابو الطاہر مغربی نزیل مکہ نے مجھسے اول یہ بیان کیا پھر اسکے بعد میرے دکھلانیکے

ارفیہا شیئا مما کنت توقفت فیہ وحذفتہ حین اختصرت الفتوحات (فصل اول صـ۲)

لئے فتوحات کا وہ نسخہ نکالا جسکو حضرت شیخ کے اُس نسخہ سے مقابلہ کیا تھا جو شیخ کے خاص قلم کا لکھا ہوا شہر قونیہ میں تھا سو میں نے اُس نسخہ میں ان عبارتوں میں سے کوئی عبارت نہیں دیکھی جنمیں مجکو تردد تھا اور فتوحات کے اختصار کے وقت میں نے اُن کو حذف کر دیا تھا **ف** اور شعرانی نے اسکے بعد چند واقعات ان دسائس کے بیان کئے اس سے ثابت ہوا کہ بزرگوں کے کلام میں مفسدین نے کچھ عبارتیں ملحق بھی کر دی ہیں سو جہاں تاویل نہ ہوسکے وہاں بجائے بزرگوں پر اعتراض کرنے کے یہی احتمال تجویز کرلے کہ شاید کسی نے یہ مضامین ٹھونس دیئے ہوں۔

(عـ۴) وکان ابو عبد اللہ القرشی یقول من غض[عـه] من ولی اللہ عزوجل ضرب فی قلبہ سہم مسموم ولم یمت حتی تفسد عقیدتہ ویخاف علیہ من سوء الخاتمۃ (فصل اول صـ۳)

(**ترجمہ**) اور ابو عبد اللہ قرشی فرمایا کرتے تھے کہ جو شخص مقبول حق کی تنقیص کرے اُسکے قلب میں ایک زہر آلود تیر (قہر کا) لگتا ہے اور وہ مرتا نہیں یہانتک کہ اُسکے عقائد فاسد ہو جاتے ہیں اور اُسپر سوء خاتمہ کا اندیشہ ہوتا ہے **ف** اس سے ثابت ہوا کہ کسی کلام محتمل دلالۃً وثبوتاً کے سبب اکابر کی تنقیص اور اُن پر طعن کرنا نہایت خطرناک حالت ہے۔

(عـ۵) وکان ابو تراب النخشبی یقول اذا الف القلب الاعراض عن اللہ صحبتہ الوقیعۃ فی اولیائہ۔ (فصل اول صـ۳)

(**ترجمہ**) ابو تراب نخشبی فرماتے تھے کہ جب قلب اعراض عن اللہ کا خوگر ہو جاتا ہے تو اولیاء اللہ کی غیبت اُسکی لازم حال ہو جاتی ہے **ف** اس سے ثابت ہوا کہ مقبولان حق پر طعن وتشنیع علامت ہے اعراض عن الحق کی۔

(عـ۶) وقد صنف الشیخ سراج الدین المخزومی کتابا فی الرد عن الشیخ محی الدین

(**ترجمہ**) اور شیخ سراج الدین مخزومی نے ایک کتاب تصنیف کی ہے جسمیں شیخ

عـه فی القاموس غض منہ نقص ووضع من قدرہ ۱۲ منہ

وقال كيف يسوغ لاحد من امثالنا الانكار على مالم يفهمه من كلامه في الفتوحات وغيرها وقد وقف على ما فيها نحو من الف عالم وتلقوها بالقبول (فصل اول صفحہ ۹)

محی الدین کی طرف سے جواب دئے ہیں اور کہا ہے کہ ہم جیسوں کو کیا زیبا ہے کہ اُن کا کلام جو فتوحات وغیرہ میں ہے جسکو ہم نہیں سمجھے اسپر اعتراض کریں حالانکہ اُن مضامین پر قریب ایک ہزار عالم کے مطلع ہو چکے ہیں اور اُن کو قبول کر چکے ہیں۔ **ف** اسمیں اسپر دلالت ہے کہ ایسے مضامین اور صاحب مضامین پر اعتراض نہ کرنے کے لئے یہی امر بس ہے کہ ہم سے بڑے دوسرے علماء اُن کو قبول کر چکے ہیں

(۸) ومن جملة ما قاله الشيخ سراج الدين البلقيني فيه حين سئل عنه اياكم و الانكار على شيء من كلام الشيخ محي الدين فانه رحمه الله خاض في بحار المعرفة وتحقيق الحقائق عبر في اخر عمره في الفصوص والفتوحات والتنزلات الموصلة وفي غيرها بما لا يخفى على من هو في درجته من اهل الاشارات ثم انه جاء من بعده قوم عمي عن طريقه فغلطوه في ذلك بل كفروه بتلك العبارات ولم يكن عندهم معرفة باصطلاحه ولا سألوا من يسلك بهم الى ايضاحه وذلك ان كلام الشيخ محته رموز وروابط واشارات وضوابط وحذف مضافات هي في علمه وعلم امثاله معلومة وعند غيرهم من الجهال مجهولة ولو انهم نظروا الى كلماته

(**ترجمہ**) اور منجملہ مقالات شیخ سراج الدین بلقینی کے جبکہ اُن سے شیخ ابن العربی کی نسبت پوچھا گیا اُن کا یہ قول ہے کہ شیخ کے کسی کلام پر اعتراض کرنے سے اپنے کو بچاؤ اسلئے کہ شیخ رحمہ اللہ نے جب بحار معرفت و تحقیق حقائق میں قدم رکھا تو اپنی آخر عمر میں اُن مضامین کو لیکر عبور کیا جو فصوص و فتوحات و تنزلات موصلہ وغیرہا میں ہیں جو اُن اہل اشارات پر مخفی نہیں جو کہ اُن کے درجہ میں ہیں پھر اُن کے بعد ایک ایسی قوم آئی جو اُن کے طریق سے نابینا تھی اُنھوں نے اُن مضامین میں اُن کی تغلیط کی بلکہ اُن عبارتوں کے سبب اُنکی تکفیر کی اور اُن لوگوں کو شیخ کی اصطلاح کی معرفت نہ تھی اور نہ اُنھوں نے ایسے شخص سے پوچھا جو اُن کو اُسکے ایضاح

بدلائلها وتطبيقاتها وعرفوا نتائجها ومقدماتها لنالوا الثمرات المراجة ولم يبائن اعتقادهم اعتقاده الى قوله ولم ازل اتتبع كلامه الخ (فصل دوم صفحہ ۱۹)

کی طرف رہنمائی کرتا اور اسکی وجہ یہ ہے کہ شیخ کے کلام کے تحت میں کچھ رموز اور روابط ہیں اور کچھ اشارات و ضوابط ہیں اور (قرائن سے) کچھ مضافات محذوف ہیں جو شیخ کے اور امثال شیخ کے علم میں معلوم ہیں اور دوسرے جہال کے نزدیک مجہول ہیں اور اگر یہ لوگ شیخ کے کلمات کو دلائل و تطبیقات کے ساتھ دیکھتے اور اُن کے نتائج و مقدمات کو پہچانتے تو ثمرات مقصودہ تک اُن کو رسائی ہوتی اور اُن کا اعتقاد شیخ کے اعتقاد کے خلاف نہ ہوتا یہ مضمون اس قول تک چلایا گیا ہے میں ہمیشہ اُن کے کلام کو تتبع کرتا رہا (اُنکا یہ قول فصل دوم صفحہ ۱۹ میں اختصار کے ساتھ آچکا ہے) **ف** اس سے ثابت ہوا کہ بعض اقوال کے سمجھنے کے لئے خاص قرائن و اسباب کی ضرورت ہے جو ہر شخص کے ذہن میں حاضر نہیں تو یہی احتمال اعتراض نہ کرنے کے لئے کافی ہے۔

(۹) قال الشعراني رحمه الله اعلم رحمك الله انه لا يجوز الانكار على القوم الا بعد معرفة مصطلحهم في الفاظهم ثم اذا رأينا بعد ذلك كلامهم مخالفا للشريعة رميناه وقال الشيخ مجد الدين الفيروزآبادي صاحب كتاب القاموس في اللغة لا ينبغي لاحد ان ينكر على القوم ببادي الرأي لعلو مراتبهم في الفهم والكشف قال ولم يبلغنا عن احد منهم انه امر بشيء يهدم الدين ولا نهى احدا عن الوضوء ولا عن الصلوة ولا غيرهما من فرائض الاسلام ومستحباته انما يتكلمون بكلام

(**ترجمہ**) امام شعرانی فرماتے ہیں کہ جاننا چاہئے کہ جماعت صوفیہ پر اعتراض کرنا بدون اسکے کہ اُنکی عبارات میں اُن کی اصطلاحات کو جانتا ہو جائز نہیں پھر اسکے بعد جب ہم اُن کے کلام کو شریعت کے خلاف دیکھیں گے تو اُسکو پھینک دینگے اور شیخ مجد الدین صاحب قاموس کہتے ہیں کہ کسی شخص کو اجازت نہیں کہ اس جماعت پر محض سرسری نظر سے اعتراض کردے کیونکہ اُنکا مرتبہ فہم اور کشف میں بہت بلند ہے (معترض کی وہاں تک رسائی بھی نہیں ہوئی) اور اُنھوں نے یہ بھی کہا ہے کہ ہمکو کسی بزرگ

يدق عن الافهام وكان يقول قد
يبلغ القوم فى المقامات ودرجات
العلوم الى المقامات المجهولة والعلوم
المجهولة التى لم يصرح بها فى كتاب
ولا سنة ولكن اكابر العلماء العاملين
قد يردون ذلك الى الكتاب والسنة
بطريق دقيق بحسن استنباطهم وحسن
ظنهم بالصالحين ولكن ما كل
احد يتربص اذا سمع كلاما لا يفهم
بل يبادر الى الانكار على صاحبه و
خلق الانسان عجولا (فصل ثانى ص۱۲)

سے یہ روایت نہیں پہونچی کہ انھوں نے
کسی ایسی بات کا حکم دیا ہو جو دین کی ہادم
ہو اور نہ کسی کو وضو سے منع کیا نہ نماز سے
اور نہ اسلام کے کسی فرض یا مستحب سے اور جب
وہ اعمال و فروع میں خلاف شریعت کوئی
تصرف نہیں کرتے تو عقائد و اصول میں تو
اسکا کب احتمال ہے البتہ) صرف اتنی بات ہے
کہ وہ بعض کلام ایسا کرتے ہیں جو عام افہام
سے دقیق ہوتا ہے اور یہ بھی کہتے تھے کہ کبھی
یہ حضرات مقامات اور علوم میں ایسے نامعلوم
مقامات اور علوم تک پہونچ جاتے ہیں جنکی
کتاب و سنت میں تصریح نہیں کیگئی لیکن اکابر علماء باعمل ان علوم کو اپنے حسن استنباط
اور صلحاء کے ساتھ حسن ظن کے سبب طریق دقیق سے کتاب و سنت کی طرف راجع کر دیتے ہیں
لیکن ہر شخص ایسا نہیں کہ جب ایسا کلام سنے جو سمجھ میں نہ آوے تو کچھ انتظار بھی کرے بلکہ
صاحب کلام پر اعتراض کرنے میں مبادرت کر بیٹھتا ہے اور انسان پیدا ہی ہوا ہے جلد باز۔
ف اسمیں دلالت ہے کہ سمجھ میں نہ آنے سے اعتراض نکرے اور سمجھ میں آنا موقوف ہے انکی
اصطلاحات جاننے پر اور اُن کے رتبہ تک پہونچنے پر۔ پس ان شرائط کے اجتماع کے بعد اگر
قرآن و حدیث کے خلاف دیکھے تو اسکو رد کرنے کا حق ہے اور رد کرنا واجب ہے۔

(۹۷) وكان شيخ الاسلام المخزومى يقول
لا يجوز لاحد من العلماء الانكار على الصوفية
الا ان يسلك طريقهم ويرى افعالهم
واقوالهم مخالفا للكتاب والسنة واما
الاشاعة عنهم فلا يجوز الانكار عليهم

(ترجمہ) اور شیخ الاسلام مخزومی فرماتے
تھے کہ کسی عالم کو صوفیہ پر انکار کرنا جائز نہیں
جب تک کہ اُن کے طریق پر سلوک نہ اختیار
کرے اور (اسکے بعد) اُن کے اقوال و افعال
کو کتاب و سنت کے خلاف دیکھے باقی (بدون

ولا سبهم واطال فى ذلك ثم قال بالجملة
فاقل ما يجب على المنكر حتى يسوغ لهم اللهم
بالانكار ان يعرف سبعين امرا ثم بعد ذلك
يسوغ له الانكار منها غوصه فى معرفة
معجزات الرسل على اختلاف طبقاتهم
وكرامات الاولياء على اختلاف طبقاتهم
ويؤمن بها ويعتقد ان الاولياء يرثون
الانبياء فى جميع معجزاتهم الا ما استثنى
ومنها اطلاعه على كتب التفسير والتاويل
وشرائطه ويتبحر فى معرفة لغات العرب
فى مجازاتها واستعاراتها حتى يبلغ الغاية
ومنها كثرة الاطلاع على مقامات السلف
والخلف فى معنى ايات الصفات واخبارها
ومن اخذ بالظاهر ومن اول ومن دليله
ارجح من الاخر ومنها تبحره فى علم الاصولين
ومعرفة منازع ائمة الكلام ومنها وهو اهمها
معرفة اصطلاح القوم فيما عبروا عنه من
التجلى الذاتى والصورى وما هو الذات
وذات الذات ومعرفة حضرات الاسماء
والصفات والفرق بين الحضرات وبين
الاحدية والوحدانية والواحدية ومعرفة
الظهور والبطون والازل والابد وعالم
الغيب والكون والشهادة والشئون و

تحقیق اُنکی خبریں شایع کرنا سو اس طرح سے
اُن پر اعتراض کرنا یا اُن کو برا کہنا یہ جائز نہیں
اور اسمیں کلام طویل کیا پھر فرمایا کہ اقل درجہ
جو معترض پر لازم ہے جسکے بعد قصد انکار
کی گنجائش ہے کہ ستر امر کی معرفت حاصل کرے
اسکے بعد انکار کی گنجایش ہو سکتی ہے۔
منجملہ اُن ستر کے ایک یہ ہے کہ پیغمبروں کے
اور اولیاء کے طبقات کے اختلاف پر نظر کرتے
ہوئے اُن کے معجزات اور کرامات کی معرفت
میں غواص ہو۔ اور اُن کی تصدیق کرتا ہو
اور اسکا اعتقاد رکھتا ہو کہ اولیاء حضرات
انبیاء کے جمیع معجزات میں وارث ہوتے
ہیں بجز (شرعی) مستثنیات کے اور منجملہ
اُن کے ایک یہ امر ہے کہ یہ شخص کتب تفسیر و
تاویل اور اسکے شرائط پر مطلع ہو اور نیز
لغات عرب کے مجازات و استعارات کی معرفت
میں ایسا تبحر رکھتا ہو کہ درجۂ کمال تک پہونچ
گیا ہو اور منجملہ اُن کے یہ ہے کہ آیات و احادیث
صفات کے معانی میں سلف اور خلف کے
مقامات پر کثیر الاطلاع ہو اور یہ کہ کس نے
ظاہر کو لیا ہے اور کس نے تاویل کی ہے
اور یہ کہ کسکی دلیل دوسرے سے راجح ہے اور
منجملہ اُن کے علم اہل اصول میں متبحر ہو اور ائمہ

علم الماهية والهوية والسكر والمحبة ومن هو الصادق في السكر حتى يسامح ومن هو الكاذب حتى يؤاخذ وغير ذلك فمن لم يعرف مرادهم كيف يحل كلامهم او ينكر عليهم بما ليس من مرادهم۔ (فصل ثانی ص۱۲)

کلام کے مناشی نزاع کی معرفت رکھتا ہو اور منجملہ اُن کے اور یہ سب سے زیادہ اہم ہے یہ ہے کہ صوفیہ جن عنوانات سے (مقصود کی) تعبیر کرتے ہیں اُن میں اُن کی اصطلاحات کو جانتا ہو (وہ عنوانات یہ ہیں) جیسے تجلی ذاتی و صوری اور ذات کیا ہے اور ذات الذات کیا ہے اور

حضرات اسماء و صفات کی معرفت اور اُن حضرات میں فرق اور احدیت و وحدانیت و واحدیت میں فرق اور ظہور و بطون اور ازل اور ابد اور عالم الغیب والکون و عالم الشہادۃ والشئون اور علم الماہیۃ والہویۃ اور سکر و محبت کی معرفت رکھتا ہو اور یہ کہ سکر میں کون صادق ہے جس سے چشم پوشی کی جاوے اور کون کاذب ہے جس سے مواخذہ کیا جاوے اور اسکے علاوہ دوسری اصطلاحات پس جو شخص اُن کی مراد ہی کو نہ پہچانے گا وہ اُن کے کلام کو کسطرح حل کریگا یا اُن پر ایسے امر سے کیسے اعتراض کریگا جو انکی مراد ہی نہیں **ف** اسمیں دلالت ہے کہ جو شخص ایسا جامع و محقق نہ ہو اسکا خاموش ہی رہنا اسلم ہے

(ع۱۱) وكان الشيخ مجد الدين يقول لا ينبغي لاحد من اهل الفكر والنظر الاعتراض على اهل العطايا والفتح (فصل ثانی ص۱۲)

(**ترجمہ**) شیخ مجد الدین صاحب فرماتے تھے کہ اہل فکر و نظر (یعنی اہل علوم مکتسبہ) کو زیبا نہیں کہ اہل عطایا و مواہب (یعنی اہل علوم موہوبہ) پر اعتراض کریں۔

(ع۱۲) وذكر الشيخ محي الدين في الباب الرابع والخمسين من الفتوحات في كلام طويل ما نصه ولم يزل علماء الظاهر في كل عصر يتوقفون في فهم كلام القوم وناهيك بالامام احمد بن سريج حضر يوما مجلس الجنيد فقيل له ما فهمت من كلامه فقال لا ادري ما يقول ولكن اجد لكلامه صولة في القلب ظاهرة

(**ترجمہ**) شیخ محی الدین نے فتوحات کے باب چوّن میں ایک کلام طویل کے ضمن میں یہ بھی فرمایا ہے کہ علماء ظاہر ہر زمانہ میں صوفیہ کے کلام کے سمجھنے میں توقف کرتے رہے اور تمہارے لئے امام احمد ابن سریج کا واقعہ کافی ہے کہ وہ ایک روز حضرت جنید کی مجلس میں حاضر ہوئے اُن سے پوچھا گیا کہ تم نے اُن کے کلام سے کیا سمجھا انھوں نے فرمایا کہ مجکو کچھ معلوم نہیں ہوا

تدل على عمل في الباطن واخلاص في الضمير وليس كلامه كلام مبطل انتهى (فصل ثالث ص۱۶)

کہ وہ کیا کہتے ہیں لیکن میں ان کے کلام کی ایک شوکت ظاہرہ قلب میں پاتا تھا جو عمل فی الباطن اور اخلاص فی الضمیر پر دلالت کرتی تھی اور اُن کا کلام صاحب باطل کا سا کلام نہ تھا۔

(ع۱۲) وسأل الاستاذ علي بن وفا رض من بعض العارفين على لسان بعض المعترضين لم دون هؤلاء العارفون معارفهم واسرارهم التي تضر بالقاصرين من الفقهاء وغيرهم فاجاب واطال ثم قال وحسبك جوابا ان من دون المعارف والاسرار لم يدونها للجمهور بل لو رأى من يطالع فيها ممن هو ليس باهلها لنهاه عنها (فصل ثالث ص۱۷)

(**ترجمہ**) استاد علی بن وفا نے بعض عارفین سے بعض معترضین سے نقل کے طور پر پوچھا کہ ان عارفین نے اپنے معارف و اسرار کو جو غیر کاملین فقہاء وغیرہم کو مضر ہو کیوں مدون کیا انھوں نے ایک طویل جواب دیا اسکے بعد (بطور خلاصہ جواب کے) فرمایا کہ تمکو جواب کیلئے یہ (سمجھنا) کافی ہے کہ جنھوں نے معارف و اسرار کو مدون کیا ہے جمہور کے لئے نہیں کیا بلکہ اگر وہ ایسے شخص کو مطالعہ کرتے بھی دیکھتے جو اسکا اہل نہیں تو وہ اسکو منع کر دیتے (اہل طریق کے لئے مدون کیا ہے تاکہ وہ اپنے واردات کو اکابر کے واردات پر منطبق کر کے اُن کے خطا و صواب میں امتیاز کر سکیں۔)

(ع۱۳) وكان بعض العارفين يقول نحن قوم يحرم النظر في كتبنا على من لم يكن من اهل طريقنا الخ (فصل ثالث ص۱۷)

(**ترجمہ**) اور بعض عارفین کا قول ہے کہ ہم وہ لوگ ہیں کہ ہماری کتابوں کا مطالعہ کرنا ایسے شخص پر حرام ہے جو ہمارے طریق پر نہ ہو الخ

(ع۱۴) وقد كان الحسن البصري وكذلك الجنيد والشبلي وغيرهم لا يقررون علم التوحيد الا في قعر بيوتهم بعد غلق ابوابهم وجعل مفاتيحها تحت وركهم الخ قال الشعراني وما ذلك الا لدقة مداركهم ولا يجوز لاحد ان يتقيد في هذه السا

(**ترجمہ**) اور حسن بصری اور اسی طرح جنید و شبلی وغیرہم علم توحید (عارفانہ) کی تقریر اپنے گھروں کے اندر کرتے تھے دروازوں کو قفل لگا کر اور انکی کنجیاں اپنے کولھے کے نیچے رکھکر الخ امام شعرانی فرماتے ہیں کہ اسکی وجہ بجز اسکے کہ ان کے

انهم ما يخفون كلامهم الا لكونهم فيه على ضلال حاشاهم من ذلك (فصل ثالث ص۱۹)

مناشی ادراک دقیق ہیں اور کچھ نہیں اور کسی کو ان بزرگوں کی نسبت یہ اعتقاد رکھنا جائز نہیں کہ یہ اخفا اسلئے تھا کہ یہ لوگ غلطی پر تھے (اسلئے چھپاتے تھے) وہ اس سے بالکل بری ہیں۔

(۱۵) وكان الامام ابو القاسم القشيری يقول نعم ما فعل القوم من الرموز فانهم انما فعلوا ذلك غيرة على طريق اهل الله عز وجل ان تظهر لغيرهم فيفهموها على خلاف الصواب فيضلوا فی انفسهم ويضلوا غيرهم ولذلك نهوا المريد ان يطالع فی رسائل القوم لنفسه من غير قراءة على شيخ اھ۔ (فصل ثالث ص۱۹)

(ترجمہ) امام ابو القاسم قشیری فرماتے تھے کہ صوفیہ نے یہ رموز میں تعبیر کرنے کا کام بہت اچھا کیا کہ اہل اللہ کا طریق غیر اہل اللہ پر ظاہر ہونے سے غیرت کی کہ وہ اسکو غلط سمجھتے اور خود بھی گمراہ ہوتے اور دوسروں کو بھی گمراہ کرتے اور اسی لئے ان حضرات نے مرید (مبتدی) کو اس سے منع کر دیا ہے کہ وہ صوفیہ کے رسائل کا خود مطالعہ کرے بدون کسی شیخ سے پڑھے ہوئے

(۱۶) وكان بعض العارفين رحمه الله يقول السنة جميع المحبين اعجمية على غيرهم وهی لاصحابهم عربية هذا كله فی حق المتمكنين من الاولياء واما من غلب عليه حاله فمن ادب اهل الطريق التسليم له لانه يتكلم بلسان العشق لا بلسان العلم الصحيح (فصل ثالث ص۲۰)

(ترجمہ) بعض عارفین کہتے تھے کہ عشاق کی لسان غیر عشاق کے لئے عجمی یعنی غیر مفہوم ہے اور وہی زبان اپنے ہم طریقوں کے لئے عربی یعنی مفہوم ہے اور یہ حکم اولیاء اہل تمکین کے حق میں ہے (کہ ان کی زبان اہل طریق کی سمجھ میں آتی ہے) باقی جن پر حال غالب ہے سو اہل طریق کے آداب میں سے یہ ہے کہ اس کے حال کو مسلم رکھیں (اور معذور سمجھیں) کیونکہ وہ لسان عشق سے بول رہا ہے نہ کہ علم صحیح کی لسان سے (بخلاف اہل تمکین کے کہ انہوں نے عشق کے ساتھ علم صحیح کو بھی جمع کر رکھا ہے)

(۱۷) وايضاح قصة موسى مع الخضر كما قاله سيدی علی بن وفا فی كتابه الوصايا ان فی القصة تعليم موسى عليه السلام الى قوله وعلم موسى عند ذلك ان لله تعالى عبادا اقامهم لبيان العلوم الموهوبة وانه ليس لاحدهما ان يعترض على الآخر ولا ان ينازعه فيما اقيم فيه وان كان المعترض اعلى درجة فافهم (فصل ثالث ص۲۰)

(ترجمہ) اور قصہ موسی و خضر علیہما السلام کی توضیح جیسا کہ علی بن وفا نے اپنی کتاب وصایا میں کہا ہے یہ ہے کہ اس قصہ میں موسی علیہ السلام کی تعلیم ہے الخ آگے چلکر کہا ہے کہ موسی علیہ السلام نے اسوقت جان لیا کہ اللہ تعالی کے ایسے بندے بھی ہیں جنکو علوم الہامیہ کے اظہار کے لئے قائم فرمایا ہے اور یہ بھی جان لیا کہ ایک کو دوسرے پر اسکے مقام میں اعتراض کرنے کا یا نزاع کرنے کا حق نہیں ہے اگرچہ معترض درجہ میں اعلی ہو (اور گو یہ علوم الہامیہ امور کونیہ کو متعلق تھے مگر خلاف ظاہر ہونے کی علت کے اشتراک سے دوسرے علوم اسرار کا حکم بھی معلوم ہو گیا لیکن یہ شرط ہے کہ ان کا بطلان یقینا معلوم نہ ہو اور اس قصہ میں اس شرط کا تحقق اس دلیل سے تھا کہ اللہ تعالی مبطل کے پاس نہ بھیجتے اسی طرح اگر کوئی دوسری دلیل شرعی ہو)

(۱۸) ولا يخفى ان جملة العلوم ثلثة علم العقل وعلم الاحوال وعلم الاسرار الى ان قال واما علم الاسرار فهو العلم الذی فوق طور العقل ولذلك يتسارع الى صاحبه الانكار لانه حاصل من طريق الالهام وربما مجته العقول الضعيفة او المتعصبة ومن هنا كان من يريد تعميم العلم لغيره لا يقدر

(ترجمہ) اور مخفی نہ رہے کہ جملہ علوم تین۳ قسم پر ہیں علم عقل و علم احوال و علم اسرار آگے چلکر کہا ہے کہ علم اسرار وہ علم ہے جو طور عقل سے فوق ہے اور اسی لئے اس علم والے پر جلدی انکار کر دیا جاتا ہے کیونکہ وہ طریق الہام سے حاصل ہوتا ہے (جس سے اہل استدلال خالی ہیں) اور اکثر تو عقول ضعیفہ یا متعصبہ اس علم کو رد کر دیتے ہیں

ان یوصل العلم الی الافہام الضعیفة الا بضرب الامثلة والمخاطبات الشعریة والکثر علوم الکمل من ہذا القبیل اھ ملخصاً (فصل ثالث ص۲۱)

اور اسی وجہ سے (کہ وہ عقول سے خارج ہیں) جو شخص یہ علم دوسرے کو سمجھانا چاہتا ہے وہ افہام ضعیفہ تک اس علم کو پہونچانے پر کسی طرح قادر نہیں ہوتا بجز اس کے کہ کچھ مثالیں یا خطابیات شعریہ بیان کرے (اس میں اور بھی بُعد بڑھ جاتا ہے) اور کاملین کے اکثر علوم اسی قبیل سے ہیں۔

(ع۱۹) وقال فی الباب السادس والسبعین واربعمائة ثم علوم باللہ الی قولہ ذہب الحمایة

(ترجمہ) یہ وہی قول ہے جو فصل اول میں گذر چکا ہے اس سے اس فصل کا مقصود بھی ثابت ہوتا ہے اسلئے یہاں لایا گیا۔

(ع۲۰) قال فی الباب الخامس والسبعین ومائتین من الفتوحات یجب علی کل عارف ستر ما تعطف الحق تعالیٰ بہ علی قلبہ من علوم الاسرار ولا یظہرہ للعامة فیقع علیہ النکیر ومن ہنا قال ابو القاسم الجنید سید ہذہ الطائفة لا یبلغ احد درجة الحقیقة حتی یشہد علیہ الف صدیق بانہ زندیق وذلک لانہ اذا نطق بعلوم الاسرار لا یسع الصدیقین الا ان ینکروا علیہ غیرة علی ظاہر الشریعة المطہرة (فصل رابع ص۲۵)

(ترجمہ) شیخ رض نے فتوحات کے باب دو سو پچہتر میں کہا ہے کہ ہر عارف پر واجب ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے قلب پر علوم اسرار سے جو عطوفت فرمائی ہے اسکو پوشیدہ رکھے اور عام کے سامنے اسکو ظاہر نکرے جس سے اسپر نکیر واقع ہو (عوام کی طرف سے تو بوجہ نہ سمجھنے کے اور خواص کی طرف سے بضرورت حفظ نظام شریعت کے) اسی وجہ سے سید الطائفہ ابو القاسم جنید رح نے فرمایا ہے کہ کوئی شخص درجۂ حقیقت تک نہیں پہونچتا جب تک کہ اسپر ہزار صدیق یہ شہادت ندیں کہ یہ زندیق ہے اور وجہ اسکی یہ ہے کہ جب وہ علوم اسرار کے ساتھ نطق کرتا ہے صدیقین کو بدون انکار کے کوئی چارہ نہیں رہتا ظاہر شریعت مطہرہ پر غیرت کے سبب۔

(ع۲۱) فعلم ان سبب انکار بعض الناس علی الصوفیة انما ہو لدقة مداركہم ولو ان المنکر لزم الادب لسلم للقوم کل ما خالف فہمہ مما لم یعارض کتاباً ولا سنة ولا اجماعاً (مبحث ثامن واربعون ج۲ ص۹۲)

(ترجمہ) پس معلوم ہوا کہ بعض لوگوں نے جو صوفیہ پر نکیر کیا ہے اسکا سبب صرف یہ ہے کہ ان کے مناشی ادراک دقیق ہیں اگر منکر ادب کا التزام کرتا تو جو اس کے فہم کے خلاف ہوتا مگر کتاب وسنت واجماع کے معارض نہ ہوتا اسکو صوفیہ کے لئے مسلم رکھتا (یعنی اعتراض نکرتا گو قبول بھی نکرتا)

(ع۲۲) وقد رأیت فی کتاب الرعایة للشیخ عز الدین بن عبد السلام سلطان العلماء بمصر فی عصرہ ما نصہ کل الناس قعدوا علی رسوم الشریعة وقعد الصوفیة علی قواعدہا التی لا تتزلزل (مبحث وجلد وصفحہ مذکور)

(ترجمہ) میں نے شیخ عز الدین بن عبد السلام (جوکہ اپنے زمانہ میں مصر میں سلطان العلماء تھے ان) کی کتاب الرعایة میں دیکھا ہے کہ تمام آدمی شریعت کے نشانوں پر بیٹھے ہیں اور صوفیہ اس کے مرکزوں پر بیٹھے ہیں جنمیں تزلزل نہیں ہوتا

(ع۲۳) قال الجلال المحلی وغیرہ ولا التفات الی من رمی الشیخ الجنید فی جملة من رمی بالزندقة الی قولہ وکانا یعنی لان المحبون ان یرمی اولیاء اللہ بالزندقة زوراً وبہتاناً عند من لا یعرف اصطلاحہم ثم قال الشعرانی فعلم ان الانکار لم یزل فی العلماء علی الصوفیة فی کل عصر لدقة مداركہم لا لخروجہم عن الشریعة معاذ اللہ ان یقع الاولیاء

(ترجمہ) جلال الدین محلی وغیرہ نے فرمایا ہے کہ اس شخص کے قول کی طرف التفات نکیا جاوے جس نے متہمین بالزندقہ کی جماعت میں حضرت جنید کو بھی متہم کیا ہے (یعنی اتہام واقع ہی نہیں ہوا کیونکہ یہ اسرار کو ظاہر نہ فرماتے تھے) آگے چلکر کہتے ہیں کہ حضرت جنید وحسن بصری ان علوم کو نہایت احتیاط سے بند مکان میں ظاہر کرتے تھے اور) فرماتے تھے کیا تم ان علوم

فی ذلک وان جاز ذلک فی حقہم۔
(مبحث وجلد مذکور ص ۹۳ و ۹۴)

کو ظاہر کرکے) یوں چاہتے ہو کہ اولیاء اللہ
(جن سے ہم نے یہ علوم لئے ہیں) ایسے لوگوں
کے نزدیک جھوٹ اور بہتان کے طور پر زندقہ کے ساتھ متہم کئے جاویں جو ان کی اصطلاحات
نہیں جانتے پھر امام شعرانی فرماتے ہیں پس معلوم ہوا کہ صوفیہ پر علماء کے طرف سے ہر زمانہ
میں انکار رہا ہے جسکا سبب اُن کے مناشی ادراک کا دقیق ہونا ہے نہ کہ اُنکا شریعت
سے خارج ہونا معاذ اللہ جو اولیاء اللہ اس میں واقع ہوں گو (بوجہ غیر معصوم ہونے کے عقلاً
یہ بھی ممکن ہے (مگر ہر ممکن کے لئے وقوع یا قرب وقوع بھی لازم نہیں نظراً الی الدلائل وبہا حدیث
انتم شھداء اللہ فی الارض اسمیں نہایت بعد ہو گیا ہے) **ف** حضرت جنید رحمہ کے قول
سے بھی جو کہ بالاجماع مسلم ہیں اور ظاہراً بھی مشتبہ نہیں ہوئے اسرار و اہل اسرار کے ساتھ
جو معاملہ رکھنا چاہئے معلوم ہو گیا کہ اُن پر نکیر تو کجا نکیر کا سبب بھی نہ نہیں۔

(عـ۲۴) قال الغزالی فی اقسام علوم الآخرۃ
فالقسم الاول علم المکاشفۃ وھو علم
الباطن وذلک غایۃ العلوم فقد قال
بعض العارفین من لم یکن لہ نصیب
من ھذا العلم اخاف علیہ سوء الخاتمۃ
وادنی نصیب منہ التصدیق بہ وتسلیمہ
لاھلہ الخ (احیاء العلوم کتاب العلم)

(**ترجمہ**) امام غزالی رح نے اقسام علوم
آخرۃ میں فرمایا ہے کہ اُن میں سے ایک قسم
علم مکاشفہ ہے اور وہ علم باطن ہے اور یہ غایت
ہے تمام علوم کی (باقی علم کا غایت ہونا و
اور حیثیت سے ہے) بعض عارفین نے فرمایا
ہے کہ جس شخص کو اس علم کا کوئی حصہ حاصل
نہ ہو مجھکو اُسپر سوء خاتمہ کا اندیشہ ہے اور
ادنی درجہ کا حصہ (کہ سوء خاتمہ سے بچانے کے لئے وہ بھی کافی ہے) یہ ہے کہ اسکی تصدیق کرے
اور اس علم والوں کے لئے اسکو مسلم رکھے (اعتراض اور گستاخی نکرے کہ اولیاء سے عداوت
رکھنے میں سوء خاتمہ کا خطرہ ہے)

(عـ۲۵) قال القاضی ثناء اللہ رح فی
تفسیرہ تحت آیۃ کما ارسلنا فیکم رسولا منکم
یتلوا علیکم آیاتنا الآیۃ من اراد ان
ینطق بتلک المعارف فلابد لہ من
ایراد مجازات واستعارات لایھتدی
الی مرامھا العوام فیفسقونہ ویکفرونہ
فان قیل فای ضرورۃ فی التکلم بھا
وما بال القوم یصنعون فیھا مجلدات
قلت لیس الغرض من تلک التصنیفات
اعطاء تلک العلوم ولا یحصل بمطالعۃ
تلک الکتب شیء من القرب والولایۃ
بل الغرض منھا تنبیہ العارفین المحصلین
لتلک العلوم بالجذب والسلوک علی
بعض تفاصیلھا وتطبیق احوال المریدین
ومواجیدھم علی احوال الاکابر ومواجیدھم
کی یظہر صحۃ احوالھم وتطمئن بہ قلوبھم
وکثیرا ما یتکلمون بتلک المعارف فی غلبۃ
الاحوال فالطریق السوی للعوام عند
مطالعۃ کتبھم وسماع کلامھم عدم
الانکار وحملہ علی ظاہر الشریعۃ مہما
امکن بالتاویلات فان کلامھم رموز
واشارات او تفویض علمہ الی علام
الغیوب کما ھو شان المتشابہات
فان فی کلامھم مجازات واستعارات
مصروفۃ عن الظاہر ولیس شیء منہا
مخالفا للشرع بل ھی لب الکتاب

(**ترجمہ**) قاضی ثناء اللہ رح نے
اپنی تفسیر میں کہا ہے کہ جو شخص ان معارف
کے ساتھ تکلم کرنا چاہتا ہے اسکو ایسے مجازات
واستعارات لانا پڑتا ہے کہ اسکے مقصود
تک عوام کی رسائی نہیں ہوتی اسلئے وہ
لوگ اسکو فاسق اور کافر بناتے ہیں اگر
کوئی سوال کرے کہ پھر اسکے ساتھ تکلم کرنے
کی اور تصنیف کرنے کی کیا ضرورت ہے
جواب دونگا کہ ان تصنیفات سے غرض
ان علوم کا افادہ نہیں ہے اور نہ ان کے
مطالعہ سے قرب اور ولایت حاصل ہوتی
ہے بلکہ مقصود اُس سے اُن عارفین کو جو کہ
ان علوم کو جذب اور سلوک سے حاصل کرچکے
ہیں بعض تفصیلات پر متنبہ کرنا ہوتا ہے
اور مریدین کے احوال و مواجید کو اکابر کے
احوال و مواجید پر منطبق کرنا ہوتا ہے تاکہ
اُن کے احوال کا صحیح ہونا ظاہر ہو جاوے
اور اس سے ان کے قلوب کو اطمینان
ہو جاوے اور بسا اوقات ان معارف
کے ساتھ غلبہ احوال میں تکلم کرتے ہیں پس
طریق مستقیم عوام کے لئے ان حضرات کا
کلام سننے کے وقت اور اُن کی کتابوں
کو مطالعہ کرنے کے وقت یہ ہے کہ اعتراض
نکریں اور اُن کو بقدر امکان تاویلات
کرکے ظاہر شریعت پر محمول کریں کیونکہ
اُن کا کلام رموز و اشارات ہوتے ہیں یا

والسنة رزقنا الله سبحانہ بفضلہ والمنة (تفسیر مظہری)

(اگر تاویل سمجھ میں نہ آوے تو علام الغیوب کے حوالہ کریں جیسا کہ متشابہات کی شان

ہوتی ہے کیونکہ اُن کے کلام میں مجازات و استعارات ہوتے ہیں جو ظاہر سے پھیرے جاتے ہیں اُن میں کوئی بات شرع کے خلاف نہیں ہوتی بلکہ وہ کتاب و سنت کا مغز ہوتا ہے اللہ تعالیٰ ہمکو اپنے فضل و احسان سے نصیب فرماوے **ف** ان عبارات مذکورہ فصل ہذا سے کتب تصوف و علماء تصوف کے ساتھ معاملہ رکھنے کا یہ خلاصہ ہوا کہ جن حضرات میں قبول کے علامات ظاہر ہیں اور منجملہ ان علامات کے علماء محققین کا حسن ظن بھی ہے اُن کے ساتھ حسن اعتقاد رکھے اور اُن کے کلام میں اگر کوئی امر ظاہراً خلاف سواد اعظم دیکھے تو اپنا اعتقاد اُسکی موافق نہ رکھے نہ اُسکو کسی کے سامنے نقل کرے نہ ایسی کتابوں کا مطالعہ خود کرے جب تک کسی شیخ سے نہ پڑھے کیونکہ اُن حضرات کا مقصود عوام کے لئے تدوین نہیں ہے بلکہ عوام سے وہ خود اخفاء فرماتے تھے بلکہ اعتقاد تو سواد اعظم کے موافق رکھے اور اُس کلام میں اگر تاویل ممکن ہو تاویل کرے ورنہ یا غلبہ حال پر محمول کرلے یا اعداء کے ملحق کردینے کا احتمال کرے یا مثل متشابہات کے اُسکو مفوض بحق کرے اور بے سمجھے اعتراض و گستاخی نکرے کیونکہ گو وہ معصوم نہ تھے لیکن شریعت کے بجد متبع تھے چنانچہ غیر معذور پر اُن سے خود نکیر منقول ہے اور اسی لئے احکام میں اُن سے کوئی ایسا امر منقول نہیں صرف بعض اسرار منقول ہیں جنکا مبنی ذوق و کشف ہے اور تعبیر خاص اصطلاحات میں کیگئی ہے اور ان دونوں سے عوام و اہل ظاہر بے بہرہ ہیں اسلئے اس کلام کے معارض شریعت ہونے کا یہ لوگ فیصلہ نہیں کرسکتے گو رتبہ میں اُن سے بھی بڑھے ہوئے ہوں اسلئے اُنکو اجمالاً تسلیم کرلینا چاہئے ورنہ گستاخی سے سوء خاتمہ کا خوف ہے البتہ جو شخص ویسا ہی محقق ہو اُسکو حق ہے کہ اُسپر مفصلاً رد کرے خواہ درجہ خطاء اجتہادی تک خواہ ابطال تک

فصل چہارم

اور معظم مقصود رسالہ کا یہی فصل ہے اسمیں اول اقوال منسوبہ الی الشیخ نقل کئے جاوینگے جو منشاء ہوئے ہیں اعتراضات کے اور اُن کے بعد وہ اقوال حضرت شیخ کے وارد کئے جاوینگے جن سے اُن اعتراضات کا جواب حاصل ہوتا ہے اقوال

اعتراضیہ کو بعنوان اعتراب شروع کیا جاویگا اور اقوال جوابیہ کو بعنوان اقتراب لایا جاویگا جیسا تمہید میں بھی مع تفسیر ان عنوانات کے مذکور ہوا ہے۔

الاعتراب (۱)

مما انکرہ المتعصبون علی الشیخ بحسب الاشاعة قولھم ان الشیخ محی الدین یقول بفساد قول لا الٰہ الا اللہ وذلك کفر (فصل ثانی ص ۱۳)

(**ترجمہ**) متعصبین نے ایک اعتراض شیخ پر محض افواہی روایت کی بناء پر کیا ہے کہ شیخ محی الدین کلمہ لا الٰہ الا اللہ کے غیر صحیح ہونے کے قائل ہیں اور یہ کفر ہے۔

الاقتراب (۱)

فی الفص الموسوی من الفصوص قبضہ عند ایمانہ قبل ان یکتسب شیئًا من الآثام والاسلام یجب ما قبلہ (فی الحل الاقوم مقام عشرین) وقال الشعرانی والجواب بتقدیر صحة ذلك عنہ ان الامر ان الحق تعالیٰ ثابت فی الوھیتہ قبل اثبات المثبت ومن کان ثابتا لا یحتاج الی اثباتك اذ ما ثم من تثبت الوھیتہ من الخلق حتی ینفی وانما تعبد المؤمن بذلك علی سبیل التلاوة لیؤجرہ اللہ علی ذلك وحاشی ان یصح بفساد قول لا الٰہ الا اللہ ھذا لا یقولہ عاقل لانھا من القران المعظم فافھم (فصل ثانی ج ا ص ۱۳)

(**ترجمہ**) شیخ نے فص موسوی میں ایک شخص کے باب میں (جس نے مرتے وقت یہ کلمہ آمنت انہ لا الٰہ الا الذی آمنت بہ بنو اسرائیل کہا تھا جو ہم معنی ہے لا الٰہ الا اللہ کا اور اس شخص کے متعلق اس کلمہ کے نافع ہونے نہ ہونے کی مستقل بحث عـ۲۳ میں آتی ہے جو اس مقام کے ہمارے مقصود کو مضر نہیں) یہ فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اُسکی روح اُسکے مؤمن ہونیکے وقت قبض کرلی قبل اسکے کہ وہ کوئی گناہ کا کام کرے (قبض فرمائی اور اسلام تمام گذشتہ (کفر و معصیت) کو محو کردیتا ہے تو دیکھو اس عبارت میں لا الٰہ الا اللہ کہنے کو ایمان اور اسلام

فرمایا تو اگر اسکے معنی صحیح نہ ہوتے تو یہ کلمہ ایمان و اسلام کیسے ہو جاتا تو معلوم ہوا کہ شیخ کی طرف اس قول کی نسبت غلط ہے پھر نسبت کرنے والے نے کوئی حوالہ بھی نہیں دیا اور امام شعرانی نے علی سبیل التنزل جواب میں یہ فرمایا ہے کہ اگر شیخ سے اسکی روایت صحیح بھی ہوتی تو اس قول سے مراد یہ ہو سکتا ہے کہ لا الٰہ الا اللہ کے معنی اللہ تعالیٰ کی الوہیت کا اثبات اور غیر اللہ کی الوہیت کی نفی ہے اور اس اثبات و نفی کے دو مطلب ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ کہنے والا اپنے اس اعتقاد کو ظاہر کرتا ہے کہ میں اللہ تعالیٰ کی الوہیت کو ثابت اور غیر اللہ کی الوہیت کو منفی مانتا ہوں یہ تو صحیح ہے اور شارع کی مراد اس کلمہ کی تعلیم سے اسی اعتقاد کا اظہار و اقرار کرانا ہے اور اس معنی کو کوئی غیر صحیح نہیں کہہ سکتا اور دوسرا مطلب یہ کہ نعوذ باللہ واقع میں بدون کسی کے ثابت کئے الوہیت حق ثابت نہیں اور الوہیت غیر حق منفی نہیں کہنے والے کے ثابت کرنے سے وہ ثابت ہوگی اور اسکے نفی کرنے سے یہ منفی ہوگی جیسے کوئی شخص زید سے دوستی پیدا کرے اور دوسروں سے دوستی قطع کردے اور پھر کہے کہ میرا کوئی دوست نہیں بجز زید کے یہاں زید کی دوستی کے اثبات کا اور غیر زید کی دوستی کی نفی کا اس شخص کے ثابت کرنے سے اور نفی کرنے سے تحقق ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ کلمہ شریف کا مطلب بالکل فاسد ہے تو شیخ اسکو فاسد کہہ رہے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ تو اپنی الوہیت میں خود ثابت ہیں کسی مثبت کے اثبات کے محتاج نہیں مومن محض بطور عبادت کے اسکا تلفظ اسلئے کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اسکو اجر دے اور حاشا و کلا کہ شیخ کلمہ لا الٰہ الا اللہ کے فساد معنی کے قائل ہوں شیخ تو بڑی چیز ہیں ادنیٰ عاقل بھی ایسی بات نہیں کہہ سکتا کیونکہ یہ تو قرآن کا جزو ہے کیا نعوذ باللہ شیخ قرآن کے منکر ہیں خوب سمجھ لو خصوص جبکہ اپنے عقیدہ صغریٰ میں قرآن کی حقیت کی تصریح بھی فرمائی ہے بقولہ سماہ التنزیل (خطبہ ص ۵) نیز ایک مقام پر حدیث سجلات کی شرح میں تصریحاً لا الٰہ الا اللہ کی فضیلت اور خاصیت ذکر کی ہے بقولہ انما دخلت لا الٰہ الا اللہ میزانہ لانہ کان یقول لا الٰہ الا اللہ معتقد الہا الخ (مبحث ثامن وستون ج ۲ ص ۱۶۳) اور فتوحات کے باب تین سو چوالیس میں فرمایا ہے فلا یبقیٰ فی النار من قال لا الٰہ الا اللہ

۳۴۴

محمد رسول اللہ ولو مرۃ واحدۃ فی عمرہ ومات علی ذلک (مبحث حادی وستون ج ۲ ص ۱۴۹) پس فص موسوی کی عبارت سے جواب الزامی ہے ان کے مقابلہ میں جو اس عبارت کو شیخ کی مان کر اس عبارت سے مستقل اعتراض کرتے ہیں کہ ایک کافر کے ایمان کے قائل ہیں اور دوسری عبارت سے جواب تحقیقی۔

الاغتراب (۲)

ومن ذلک دعوی المتکران الشیخ یقول فی کتبہ مراداً لا موجود الا اللہ
(فصل ثانی ص ۱۳)

(ترجمہ) ان اعتراضات میں سے ایک یہ ہے کہ معترض یہ دعوے کرتا ہے کہ شیخ اپنی کتابوں میں بار بار یہ کہتے ہیں کہ لا موجود الا اللہ یعنی سوا اللہ تعالیٰ کے کوئی موجود نہیں (اور اس سے شرائع کا ابطال لازم آتا ہے کیونکہ سب احکام فرع وجود ہی کے ہیں جب وجود نہیں تو احکام کہاں)

الاقتراب (۲)

قال فی العقیدۃ الصغری التی صدر بہا فی الفتوحات المکیۃ موجود بذاتہ من غیر افتقار الی موجد یوجدہ بل کل موجود مفتقر الیہ فی وجودہ فالعالم کلہ موجود بہ وھو تعالیٰ موجود بنفسہ الخ
(مقدمہ ص ۷)

وقال فی قولہ صلی اللہ علیہ وسلم اصدق بیت قالتہ العرب الا کل شیٔ ما خلا اللہ باطل علم ان الموجودات کلہا وان وصفت بالباطل فہی حق من

(ترجمہ) شیخ نے اپنے عقیدہ صغریٰ میں جس سے فتوحات مکیہ کو شروع کیا ہے فرمایا ہے کہ حق جل شانہ بذاتہ موجود ہے کسی موجد کی طرف اسکو احتیاج نہیں بلکہ تمام موجودات اپنے وجود میں اسی کے محتاج ہیں پس تمام عالم اسکے واسطہ سے موجود ہے اور وہ بذاتہ موجود ہے (اس قول میں تصریح ہے کہ ماسوی اللہ بھی وجود کے ساتھ متصف اور موجود ہے معلوم ہوا کہ لا موجود الا اللہ کے وہ معنی نہیں جو ظاہراً مفہوم ہوتے ہیں

حيث الوجود ولكن سلطان المقام اذا غلب على صاحبه يرى ان ماسوى الله باطل من حيث انه ليس له وجود من ذاته فحكمه حكم العدم وهذا من بعض الوجوه التى يمتاز الحق تعالى بها من كونه موجودا عن وجود خلقه مع انه على الحقيقة ليس بينه وبين خلقه اشتراك بوجه من الوجوه (الكبريت الاحمر على هامش اليواقيت ج ۲ صـ۱۶) قال الشعرانى فى الجواب ان معنى ذلك ان نقل صحته عنه انه لا موجود قائم بنفسه الا هو تعالى وما سواه قائم بغيره كما اشار اليه حديث الا كل شئ ما خلا الله باطل ومن كان حقيقته كذلك فهو الى العدم اقرب اذ هو وجود مسبوق بعدم وفى حال وجوده متردد بين وجود وعدم لا تخلص لاحد الطرفين فان صح ان الشيخ قال لا موجود الا الله فانما قال ذلك عند ما تلاشت عنده الكائنات حين شهوده الحق تعالى بقلبه كما قال ابو القاسم الجنيد من شهد الحق لم ير الخلق اه (فصل ثانى صـ۱۳)

بلکہ دوسرے معنی مراد ہیں جو عنقریب مذکور ہوتے ہیں) اور شیخ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کے متعلق کہ عرب کے اقوال میں سب سے زیادہ سچا شعر یہ ہے کہ یاد رکھو سب ماسوی اللہ باطل ہے یہ فرمایا ہے کہ جاننا چاہیئے کہ موجودات اگرچہ (اس قول میں) باطل (غیر ثابت) کے ساتھ موصوف کئے گئے ہیں تاہم وہ وجود کے اعتبار سے حق (یعنی ثابت) بھی ہیں لیکن (غیر ثابت قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ) صاحب مقام پر جب مقام کا غلبہ ہوتا ہے تو وہ تمام ماسوی اللہ کو باطل (غیر ثابت) دیکھتا ہے۔ کہ اُس کا وجود خود اُس حیثیت سے اُس کی ذات سے نہیں ہے (بلکہ غیر سے مستفاد ہے) اسلئے وہ حکم عدم میں ہے (پس وہ حقیقۃً موجود ہے اور حکماً معدوم ہے) اور یہ بھی منجملہ اُن وجوہ کے ہے جن سے حق تعالیٰ اپنے موجود ہونے کے اعتبار سے وجود خلق سے ممتاز ہے (اس طرح سے کہ حق تعالیٰ کا وجود غیر سے مستفاد نہیں اور خلق کا وجود غیر سے مستفاد ہے) باوجودیکہ حقیقی طور پر حق تعالیٰ میں اور مخلوق میں کسی وجہ سے بھی اشتراک نہیں ہے (اسی طرح وجود میں بھی حق اور خلق کے درمیان حقیقی اشتراک نہیں بلکہ وہی امتیاز ہے جو ابھی مذکور ہوا گو اشتراک اسمی ہے کہ دونوں کے وجود پر لفظ وجود اطلاق کیا جاتا ہے (اسمیں بھی تصریح ہے مخلوق کے لئے وجود ثابت ہونے کی) امام شعرانی نے (اعتراض مذکور کے) جواب میں یہ فرمایا ہے (اور اسی میں اُس معنی مراد کا بیان ہے جس کے ذکر کا وعدہ اوپر کیا گیا ہے وہ یہ) کہ اگر اس قول الا موجود الا اللہ) کی نقل اُن سے ثابت ہو تو اُسکے معنی یہ ہیں کہ بجز حق تعالیٰ کے کوئی موجود بالذات نہیں ہے اور اُسکے سوا سب موجود بالغیر ہیں جیسا کہ اس طرف یہ حدیث مشیر ہے الا کل شئ ما خلا اللہ باطل (جب حدیث میں بھی ماسوی اللہ کو باطل فرمایا ہے تو شیخ ہی نے اس سے زیادہ کیا کہدیا جس پر اعتراض کیا جاوے بس حدیث میں جو معنی ہیں غیر ثابت کے وہی معنی کلام شیخ میں ہیں غیر موجود کے یعنی غیر ثابت بالذات وغیر موجود بالذات) اور (اسی کی کچھ توضیح آگے آتی ہے یعنی) جس شخص کی حقیقت ایسی ہو (کہ اُسکا وجود بالذات نہ ہو) سو وہ عدم سے زیادہ قریب ہوگا کیونکہ وہ ایسا وجود ہوگا جس سے سابق بھی عدم ہوگا اور خود حالت وجود میں بھی وجود و عدم کے درمیان دائر ہوگا کسی ایک جانب کے لئے خالص نہ ہوگا (ہر آن میں احتمال رہیگا کہ شاید اسوقت ہی عدم طاری ہو جاوے) پس اگر ثابت بھی ہو جاوے کہ شیخ نے یہ قول کہا ہے لا موجود الا اللہ سو ایسی حالت میں کہا ہوگا جبکہ اُن کی نظر میں سب کائنات مضمحل ہو گئی ہوں گی جبکہ انھوں نے اپنے قلب سے حق تعالیٰ کا مشاہدہ کیا ہوگا۔ (پس اسی اضمحلال وجود کو عدم کے مشابہ دیکھکر وجود کی نفی فرمادی ہوگی) جیسا کہ ابوالقاسم جنید رح کا قول ہے کہ جو حق کا مشاہدہ کریگا اُسکو خلق نظر نہ آوے گی (اور حضرت جنید باتفاق قوم اہل تمکین سے ہیں اور شطح سے مبرا ہیں اُنکا قول بھی شیخ ہی کی مثل ثابت ہے)

الاعتراض (۳)

ومن ذلك دعوى المنكران الشيخ رحمه الله تعالى جعل الحق والخلق واحدا (فصل ثانى صـ۱۳ ج ۱)

(ترجمہ) ان اعتراضات میں سے ایک یہ ہے کہ معترض یہ دعوی کرتا ہے کہ شیخ نے حق کو اور خلق کو ایک کہا ہے۔

الاقتراب (۳)

وقد ذكر الشيخ في الباب السابع و الخمسين و خمسمائة من الفتوحات المكية بعد كلام طويل ما نصه هذا يدلك صريحا على ان العالم ما هو عين الحق تعالى اذ لو كان عين الحق تعالى ما صح كون الحق تعالى بديعا انتهى۔ (فصل ثانی ص۳۱ ج ۱) وقال في الفص الادمي فكذلك ايضا وان وصفنا بما وصف به نفسه من جميع الوجوه فلا بد من فارق وليس الا افتقارنا اليه في الوجود وتوقف وجودنا عليه لامكاننا وغنائه عن مثل ما افتقرنا اليه الخ (الحل الاقوم)

(ترجمہ) شیخ نے فتوحات مکیہ کے باب پانسو ستاون میں ایک کلام طویل کے بعد فرمایا ہے کہ یہ تقریر تمکو بصراحت اسپر رہنمائی کرتی ہے کہ عالم حق تعالیٰ کا عین نہیں ہے اس لئے کہ اگر وہ حق تعالیٰ کا عین ہوتا تو حق تعالیٰ کا بدیع ہونا صحیح نہوتا (جس کی حقیقت ہے عدم سے وجود میں لانے والا کیونکہ عالم اگر عین حق ہوتا نعوذ باللہ منہ اور حق تعالیٰ کبھی عدم کے ساتھ متصف نہیں ہوا تو عالم بھی عدم کے ساتھ متصف نہ ہوگا پھر اسکو عدم سے وجود میں لانے کے کیا معنی ہوتے پس ثابت ہوا کہ عالم اور حق متحد نہیں پس عینیت اور اتحاد اگر ان کے کلام میں ہے تو معنی اصطلاحی ہے جسکا حاصل ہے تابعیت خلق للحق فی الوجود اور فص آدمی میں فرمایا کہ اسی طرح بیان بھی ہے کہ اگرچہ حق تعالیٰ نے ہمکو بھی تمام وجوہ سے اُن چیزوں کے ساتھ موصوف فرمایا جن سے اپنے کو موصوف فرمایا ہے پھر بھی کوئی فارق ضرور ہے اور وہ فارق یہی ہے کہ ہم وجود میں اُسکے محتاج ہیں اور ہمارا وجود اُسپر موقوف ہے بوجہ اسکے کہ ہم ممکن ہیں اور وہ ایسی چیز سے غنی ہے جس میں ہم اُسکے محتاج ہیں (اس سے بڑھکر اس عینیت کے ابطال اور تباین کے اثبات پر کیا نص ہوگی) **ف** اسکے متصل ہی عنوان میں اور زیادہ تصریحات ہیں نفی اتحاد کی

الاغتراب (۴)

قال شيخ الاسلام المخزومي رحمه الله تعالى ولما وردت القاهرة عام توفي شيخنا سراج الدين البلقيني وذلك في عام اربع وثمان مائة ذكرت له ما سمعت من بعض اهل الشام في حق الشيخ محي الدين من انه يقول بالحلول و الاتحاد فقال الشيخ معاذ الله وحاشا من ذلك انما هو من اعظم الائمة وممن سبح في بحار علوم الكتاب والسنة الخ (فصل اول ص۱۱)

(ترجمہ) شیخ الاسلام مخزومی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں جب قاہرہ میں پہونچا جس سال ہمارے شیخ سراج الدین بلقینی کی وفات ہوئی اور یہ واقعہ سنہ آٹھ سو چار میں ہوا۔ میں نے ان سے اُس امر کا تذکرہ کیا جو شیخ محی الدین رحمہ اللہ کے حق میں بعض اہل شام سے سنا تھا کہ وہ حلول و اتحاد کے قائل ہیں شیخ نے فرمایا معاذ اللہ اور اُن کی شان اس سے بالکل ارفع ہے وہ تو اعظم ائمہ سے ہیں اور اُن لوگوں سے ہیں جو کتاب وسنت کے دریاؤں میں شناوری کئے ہوئے ہیں (تو ایسا شخص کہیں ایسے امر کا قائل ہو سکتا ہے **ف** اسمیں دلالت ہے کہ بعض معترضین نے شیخ کی طرف حلول و اتحاد کو بھی منسوب کیا ہے۔

الاقتراب (۴)

في العقيدة الصغرىٰ للشيخ تعالى الله ان تحله الحوادث او يحلها وقال فيها استوى على عرشه كما قاله وعلى المعنى الذى اراده (مقدمہ ص۷) وقال فردا صمدا لا في شئ ولا على شئ او قائما بشئ ولا مفتقرا الى شئ ولا هيكلا

(ترجمہ) شیخ کے عقیدہ صغریٰ میں ہے کہ اللہ تعالیٰ اس سے برتر ہے کہ اسمیں حوادث حلول کریں یا وہ حوادث میں حلول کرے اور اسی میں یہ بھی فرمایا ہے کہ وہ اپنے عرش پر مستوی ہے جیسا خود فرمایا ہے اور اُسی معنی کر جو مراد لیا ہے (اس سے بھی نفی

ولا شبها ولا صورة ولا جسما ولا حيزا
ولا مكيفا ولا مركبا ليس كمثله شئ
وهو السميع البصير (شجرة الكون ص۱۹)
اهـ وقال الشيخ فی كلام طويل وما قال
بالاتحاد الا اهل الالحاد واما القائلون
بالحلول فهم اهل الجهل والفضول قال
الشعرانی فكذب والله من افترى على
الشيخ رحمه الله بانه يقول بالحلول
والاتحاد (كبريت على الهامش ص۱۲۵ ج۲)
وعبارة الشيخ فی باب الاسرار من الفتوحات
اعلم ان الله تعالیٰ واحد باجماع ومقام
الواحد تعالیٰ ان يحل فيه شئ او يحل
هو فی شئ الخ (مبحث اول ج۱ ص۲۹)
وزاد فی عقيدته الوسطیٰ ويتحد بشئ
(مبحث سادس ج۱ ص۶۳) وقال فی الباب
التاسع والستين وماته القديم لا يكون
قط محلا للحوادث ولا يكون حالا فی
المحدث الخ (مبحث سادس ص۶۳ ج۱)
وقال فی باب الاسرار لا يجوز لعارف
ان يقول انا الله ولو بلغ اقصى درجات
القرب وحاشا العارف من هذا القول
حاشاه انما يقول انا العبد الذليل
فی المسير والمقيل (مبحث سادس ص۶۳ ج۱)

حلول و اتحاد کی ظاہر ہے کیونکہ مخلوق تو
عرش پر مستوی نہیں تو لامحالہ مستوی
و غیر مستوی میں تمائز ہوگا) اور شجرۃ الکون
میں فرمایا کہ وہ فرد ہے صمد ہے نہ کسی شئے
کے اندر ہے نہ کسی شئے پر (متمکن) ہے
نہ کسی شئے کے ساتھ قائم ہے نہ کسی شئے
کا محتاج ہے نہ وہ ہیکل ہے نہ شبیہ ہے
نہ صورت ہے نہ جسم ہے نہ حیز والا نہ ذی
کیفیت ہے نہ مرکب ہے اسکی مثل کوئی چیز
نہیں اور وہ سمیع بصیر ہے (اسمیں حلول
و اتحاد کی نہایت اہتمام کے ساتھ نفی ہے)
اور شیخ نے ایک کلام طویل میں فرمایا ہے
کہ اتحاد کا وہی قائل ہوگا جو اہل الحاد ہوگا
اور جو لوگ حلول کے قائل ہیں وہ اہل جہل
اور فضول ہیں امام شعرانی نے اسکو نقل
کرکے فرمایا پس جھوٹا ہے جس شخص نے
شیخ پر افترا کیا ہے کہ وہ حلول و اتحاد کے
قائل ہیں اور شیخ کی عبارت فتوحات کے
باب اسرار میں یہ ہے کہ جاننا چاہیے کہ
اللہ تعالیٰ بلا اختلاف احد (حقیقی) ہے اور
واحد (حقیقی) کا مقام اس سے عالی ہے
کہ اسمیں کوئی شئے حلول کرے یا وہ کسی
شئے میں حلول کرے اور عقیدہ وسطیٰ میں

اس عبارت کے بعد یہ بھی ہے کہ وہ اس سے بھی عالی ہے کہ کسی شئے کی ساتھ متحد ہو اور
باب انہتر میں فرمایا کہ قدیم کبھی حوادث کا محل نہیں ہوتا اور نہ حادث میں حال ہوتا ہے
اور باب الاسرار میں فرمایا ہے کہ کسی عارف کو یہ کہنا جائز نہیں کہ میں اللہ ہوں اگرچہ قرب
کے انتہائی درجہ کو پہونچ جاوے اور وہ اس قول سے بہت بہت بعید ہے وہ تو کہتا ہے
کہ میں عبد ذلیل ہوں حرکت میں بھی سکون میں بھی **ف** غالبًا منکرین نے مسئلہ مظہر
کو غلط سمجھکر حلول میں داخل کیا ہے حالانکہ اسکو اس سے کچھ نسبت نہیں۔

الاغتراب (۵)

ومنه يعلم كل عاقل خارج عن الهوىٰ
والتعصب ان الشيخ رضی الله عنه
بلغ فی مقام التنزيه لله تعالیٰ ما لا يكاد
يرى احدا من الاولياء بلغه وانه بری
من القول بالجسمية خلاف ما اشاعه
عنه من لا يخشى الله عز وجل۔
(اخر المبحث الرابع ص۵۵)

(**ترجمہ**) تقریر بالا سے (جو کہ شیخ سے
نقل کیگئی ہے) ہر عاقل جو کہ ہوائے نفسانی
اور تعصب سے بری ہو جان لیگا کہ شیخ رح
مقام تنزیہ الٰہی میں اُس درجہ پر پہونچے
ہیں کہ اولیا میں سے وہ کسی کو بھی اُس
درجہ پر پہونچا ہوا نہ دیکھے گا اور یہ بھی جان
لیگا کہ شیخ جسمیت کے قائل ہونے سے بری
ہیں برخلاف اُس کے جسکو اُن سے ایسے لوگوں نے شائع کیا ہے جنکو خدا تعالیٰ کا خوف
نہیں **ف** معلوم ہوتا ہے شیخ پر اعتراض بھی کیا گیا ہے اور عجب نہیں کہ حضرت شیخ کے اس مذہب
سے جو کہ سلف کے موافق ہے کہ آیات صفات پر بلا تاویل و بلا کیف اعتقاد رکھنا چاہیے
تجسیم کا شبہ پیدا ہو گیا ہو چنانچہ اُن کا قول امام شعرانی نے نقل کیا ہے قال فی الباب
السابع والسبعين وثلثمائة اعلم انه يجب الايمان بآيات الصفات واخبارها
على كل مكلف قال وقد اخبر الله تعالیٰ عن نفسه على السنة رسله ان له يدا
ويدين واصبعا واصبعين واصابع وعينا وعينين واعينا ومعية وضحكا
وفرحا وتعجبا واتيانا ومجيئا واستواء على العرش ونزولا منه الى الكرسی والی سماء

الدنیا والخبران له بصرا وعلما وکلاما وصوتا وامثال ذلك من نحو الهرولة والحد والمقدار والرضا والغضب والفراغ والقدم قال وهذا کله معقول المعنی مجهول النسبة الی الله تعالی یجب الایمان به لانه حکم حکم به الحق علی نفسه فهو اولی مما حکم به مخلوق وهو العقل الخ (مبحث ثامن عشر ص ۱۰۲)

الاقتراب (۵)

قال فی العقیدة الصغری لیس بجوهر فیقدر له المکان ولا بعرض فیستحیل علیه البقاء ولا بجسم فیکون له الجهة والتلقاء الخ (مقدمه ص ۷)

(ترجمہ) شیخ نے عقیدہ صغریٰ میں فرمایا کہ وہ جوہر نہیں کہ اسکے لئے مکان مقدر ہو نہ عرض ہے کہ اسپر بقار محال ہو۔ نہ جسم ہے کہ اسکے لئے جہۃ اور سمت ہو۔

ف اسمیں صریح لفظ سے نفی ہے جسمیت کی۔

الاغتراب مع الاقتراب (۶)

ذکر الشیخ فی الباب التاسع والعشرین ومائتین من الفتوحات انه لا یجوز ان یقال ان الحق تعالی مفتقر فی ظهور اسمائه وصفاته الی وجود العالم لان لله الغنی علی الاطلاق قلت وهذا رد صریح علی من نسب الی الشیخ انه یقول ان الحق تعالی مفتقر فی ظهور حضرات اسمائه تعالی الی خلقه ولولا خلقه ما ظهر ولا عرفه احد (مبحث خامس ص ۶۵ ج ۱)

(ترجمہ) شیخ نے فتوحات کے باب دوسو انتیس (۲۲۹) میں ذکر کیا ہے کہ یہ کہنا جائز نہیں کہ حق تعالیٰ اپنے اسماء و صفات کے ظہور میں وجود عالم کا محتاج ہے کیونکہ اسکے لئے غنائے مطلق ثابت ہے شعرانی فرماتے ہیں کہ یہ رد صریح ہے اسپر جو شیخ کی طرف اس امر کو منسوب کرتا ہے کہ وہ اسکے قائل ہیں کہ حق تعالیٰ اپنے اسماء کے ظہور میں مخلوق کا محتاج ہے اور اگر مخلوق نہوتی

ے معناه ما فی قوله تعالی ولله توجه تلقاء مدین ۱۲ منه

وقال الشیخ فی الباب الثانی والسبعین ان الله تعالی لم یوجد العالم لافتقاره الیه وانما الاشیاء فی حال عدمها الامکانی لما طلبت وجودها ممن هی مفتقرة الیه بالذات وهو الله تعالی لا تعرف غیره فلما طلبت بفقرها الذاتی من الله تعالی ان یوجدها قبل الحق تعالی سؤالها لا من حاجة قامت به الیها الی آخر ما قال ثم قال فهذه مسئلة لو ذهبت عینك جزاء لتحصیلها لکان قلیلا فی حقها فانها مزلة قدم زل فیها کثیر من اهل الله تعالی والتحقوا فیها بمن ذمهم الله تعالی فی قوله لقد سمع الله قول الذین قالوا ان الله فقیر ونحن اغنیاء انتهی فان قلت قد نقل بعضهم عن الشیخ انه کان ینشد ے الکل مفتقر ما الکل مستغنی هذا هو الحق قد قلنا ولا نکنی فالجواب ان مثل ذلك مدسوس علیه فی کتاب الفصوص وغیره فان هذا نصه یکذب الناقل عنه خلاف ذلك (مبحث خامس ج ۱ ص ۶۰) وقال الشعرانی ایضا بعد نقل بعض کلام الشیخ وقد بان لك انه

تو وہ ظاہر ہی نہ ہوتا اور نہ اسکی کسی کو معرفت ہوتی **ف** ایک ظہور بذاتہ ہے جو اسکی صفت ہے اسکے ساتھ قبل خلق بھی متصف ہے ایک ظہور للخلق ہے جسکی حقیقت ہے اطلاع الخلق علیہ وہ مخلوق کی صفت ہے اور موقوف ہے وجود خلق پر اسی طرح معرفت الخلق بہ کہ مرادف ہے اسکا تو اس سے احتیاج خلق کی لازم آئی ولا محذور فیہ) اور شیخ نے بہترویں باب میں فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے عالم کو اسلئے ایجاد نہیں کیا کہ وہ عالم کی طرف احتیاج رکھتا تھا بلکہ خود اشیاء نے اپنی حالت عدم امکانی میں اپنے وجود کو اس ذات سے طلب کیا جسکی طرف وہ اشیاء محتاج تھیں اور وہ اللہ تعالیٰ ہے (کیونکہ) وہ اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو نہیں پہچانتیں پس جب انھوں نے اپنے فقر ذاتی سے اللہ تعالیٰ سے اپنے ایجاد کو طلب کیا تو اللہ تعالیٰ نے انکے سوال کو منظور کرلیا نہ کسی حاجت کے سبب جو اللہ تعالیٰ کو ان اشیاء کی طرف ہو پھر دور تک اس کی تقریر کرکے فرمایا کہ یہ مسئلہ ایسا (عزیز) ہے کہ اگر اسکے حاصل کرنے کے عوض میں تیری آنکھ بھی جاتی رہے تو اس

رضی اللہ تعالیٰ عنہ بریٔ من القول بان الحق تعالیٰ یوصف بکونہ مفتقرا الی العالم الخ (مبحث وجہ مذکور ص۶۱)

مسئلہ کے حق کے مقابلہ میں قلیل ہے کیونکہ اس مسئلہ میں بہت سے اہل اللہ کے قدم پھسل گئے اور وہ لوگ اس مسئلہ کے بارہ میں اُن لوگوں میں جا ملے جنکی اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مذمت فرمائی ہے اُس آیت کا ترجمہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اُن لوگوں کا قول سن لیا ہے جو یوں کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ (نعوذ باللہ) محتاج ہے اور ہم غنی ہیں اھ شعرانی کہتے ہیں کہ اگر تم یہ کہو کہ بعض نے شیخ سے نقل کیا ہے کہ وہ یہ شعر پڑھا کرتے تھے کہ ہر ایک دوسرے کی طرف مفتقر ہے (خلق وجود میں اور حق ظہور میں) کوئی بھی (من کل الوجوہ ایک دوسرے سے) مستغنی نہیں یہی حق بات ہے ہم اس طرح کہہ چکے کہ کنایہ بھی نہیں کرتے تو جواب یہ ہے کہ یہ مضمون اُن کی کتاب فصوص وغیرہ میں غلط الحاق کر دیا گیا ہے کیونکہ اس مقام پر جو نقل کیا گیا ہے یہ اُن کی تصریح ہے جو اُس شخص کی تکذیب کرتی ہے جو اُنکے خلاف اُن سے نقل کرے اور شعرانی رحمۃ شیخ کے بعض کلام کو نقل کر کے فرمایا ہے کہ تم کو معلوم ہو گیا ہو گا کہ شیخ اس قول سے بری ہیں کہ حق تعالیٰ افتقار الی العالم کے ساتھ موصوف ہے۔ **ف** میں نے خصوص الکلم میں اس مقام کی شرح کی ہے جسمیں علی تقدیر صحۃ النقل افتقار مجازاً بمعنی تعلق توقف و ربط لیا گیا ہے جسکا قرینہ بعد کے اشعار ہیں ؎

فان ذکرت غنیا لا افتقار بہ	فقد علمت الذی بقولنا نعنی
فالکل بالکل مربوط فلیس لہ	عنہ انفصال خذوا ما قلتہ عنی

اسمیں تصریح کر دی ہے کہ اگر تم صفت غناء مطلق کا ذکر کر کے اس دعوی پر اعتراض کرو تو ہم جواب دینگے کہ تم نے ہمارے کلام مذکور فی المقام الآخر سے جان لیا ہے جو ہم مراد لیتے ہیں یعنی ہر ایک دوسرے کے ساتھ مربوط ہے کسی کو کسی سے حالت وجود میں بے تعلقی نہیں گو حالت عدم میں یہ تعلق نہ رہے (اور یہ مقام آخر جو قرینہ ہے اس تفسیر کا اشعار مذکور سے قبل کی یہ عبارت ہے واذ کان الارتباط بین من لہ وجود عینی الخ جسکی کچھ تقریر اس عبارت کے بعد والے **ف** کے تحت میں بھی کر دی گئی ہے ملاحظہ کر لیا جاوے اور اسی مقام پر اس تاویل کے

بعد میں نے یہ بھی ظاہر کر دیا ہے کہ حق تعالیٰ کی نسبت لفظ افتقار و نفی استغناء سے گو مجازاً ہی ہو قلب کو تکلیف ہوتی ہے کہ لفظاً معارضہ ہے نص واللہ الغنی وانتم الفقراء کا اس سے اچھی تعبیر وہ ہے جو حافظ شیرازی نے اختیار کی ہے ؎

سایہ معشوق گر افتاد بر عاشق چہ شد ۔۔۔ ما باو محتاج بودیم او بما مشتاق بود آہ

ف اور اسی اشکال نسبت افتقار کے مشاکل ایک اشکال نسبت عبادت کا ہے فص ابراہیمی کی اس عبارت میں ویعبدنی واعبدہ اسکا جواب مولانا جامی نے اس تفسیر سے دیا ہے یطیعنی فیما اطلب منہ اور اسکو عبادت مشاکلۃ کہدیا (الحل الاقوم بحاصلہ مقام رابع) مگر احقر کو اس جواب میں یہ کلام ہے کہ اطاعت کی نسبت میں بھی وہی اشکال ہے پھر اسمیں بھی مجاز کا قائل ہونا ہوگا تو ابتدا ہی سے ایسے مجاز کے ساتھ کیوں نہ تفسیر کیجاوے جسمیں پھر مجاز لینے کی حاجت نہ ہو اسلئے عبادت کی تفسیر اظہار شرف کی ساتھ اقرب واسہل ہے اسکی تائید اطلاقات شرعیہ سے بھی ہو سکتی ہے تقریر اسکی یہ ہے کہ حدیث میں حلف بغیر اللہ کو شرک فرمایا ہے رواہ الترمذی جسکی علت حلف کا تعظیم مفرط یعنی عبادت ہونا ہے پس قسم عبادت ہوئی اور قرآن میں ہے فلا اقسم بالخنس الجوار الکنس واللیل اذا عسعس والصبح اذا تنفس وامثالہا الکثیرۃ اب اسکے ساتھ ایک مقدمہ منضم کیا جاوے کہ صدق قسم مستلزم ہے صدق مقسم کو تو اقسم کا صدق مستلزم ہوا صدق اعبد کو یہاں توجیہ قسم کی معنی مجازی اظہار شرف کے ساتھ کیگئی ہے یہی تفسیر یعبدنی میں ممکن ہے اسی طرح افتقار بالمعنی المجازی کی نظیر حدیث میں ہے من لم یدع قول الزور والعمل بہ فلیس للہ حاجۃ فی ان یدع طعامہ وشرابہ اور حقیقی معنی اسلئے متعذر ہیں کہ حاجت وعدم حاجت میں تقابل عدم وملکہ کا ہے پس حاجت بمعنی عنایت و توجہ ہے سو افتقار بھی جو کہ مرادف حاجت کا ہے عنایت کے ساتھ مفسر ہو سکتا ہے

الاغتراب مع الاقتراب (۷)

قال الشیخ والحق الذی نقول بہ ان العالم کلہ حادث وان تعلق بہ العلم القدیم

(ترجمہ) شیخ محی الدینؒ نے فرمایا کہ امر حق جس کے ہم قائل ہیں یہ ہے کہ عالم

انتهى قال الشعراني فهذه نصوص الشيخ محي الدين رض في قوله بحدوث العالم فكذب من افترى على الشيخ انه يقول بقدم العالم وقد كرر الشيخ الكلام على حدوث العالم في الفتوحات في نحو ثلثمائة موضع الى قوله ومعلوم ان من يقول بقدم العالم من الفلاسفة لا يثبت شيئا من ذلك بل ولا يؤمن بالبعث والنشور ولا غير ذلك مما هو منقول عن الفلاسفة فقد تحقق كل عاقل ان الشيخ برئ من هذا كله۔ (مبحث ثاني ص۳۹ ج ۱)

تمام حادث ہے اگرچہ علم قدیم اسکی ساتھ متعلق ہے امام شعرانی فرماتے ہیں کہ یہ شیخ کی تصریحات ہیں حدوث عالم کے قائل ہونے کے باب میں پس وہ شخص کاذب ہے جس نے شیخ پر افترا کیا ہے کہ وہ قدم عالم کے قائل ہیں اور شیخ نے فتوحات میں قریب تین سو مقام کے حدوث عالم پر کلام کیا ہے یہی مضمون امام شعرانی کے اس قول تک چلا گیا ہے کہ یہ امر معلوم ہے کہ جو شخص فلاسفہ میں سے قدم عالم کا قائل ہے وہ ان مذکورات میں سے (مثل اسماء وصفات وانبیاء ورسل وعالم برزخ وآخرت وغیرہ) کسی چیز کو بھی ثابت نہیں کرتا بلکہ بعث ونشور پر بھی اور نہ کسی اور چیز پر ایمان نہیں رکھتا جیسا فلاسفہ سے منقول ہے (اور شیخ کی تصنیفات میں ان سب چیزوں کا اثبات ہے) پس ہر عاقل کو تحقیق ہو گیا ہوگا کہ شیخ اس تمام تر عقیدہ سے بری ہیں **ف** معلوم ہوتا ہے کہ مرتبہ اعیان ثابتہ کے قدم سے جسکے صوفیہ قائل ہیں اُن لوگوں کو دھوکہ ہوا ہے جنکو اعیان ثابتہ کی تفسیر اصطلاحی معلوم نہیں اور اقتراب آئندہ میں بھی حدوث عالم کی تصریح ہے اور ایک قول خاص قدم ارواح کاملین کا شیخ کی طرف منسوب کیا گیا ہے حضرت مجدد صاحبؒ نے مکتوبات ج ۱ مکتوب دو صد وشصت و پنجم میں اسکو واجب التاویل ومصروف عن الظاہر فرمایا ہے علی تقدیر الثبوت۔

الاقتراب (۸)

قال الشيخ في الباب الثمانين والمائتين

(ترجمہ) شیخ نے باب دو سو اسی میں

ان قدرة الله تعالى مطلقة فله ايجاد المحالات العقلية واطال في ذلك (مبحث سادس عشر ص۸۹ ج ۱) وقال في الباب السبعين من الفتوحات في قوله تعالى كما بدأكم تعودون اعلم ان الحق تعالى قد بدأنا على غير مثال سبق وكذلك يكون انشاءه لنا في الأخرة على غير مثال سبق فمن علم ذلك لم يستبعد وقوع المحالات من حيث العقل والا فليس ذلك بمحال من حيث القدرة الالهية انتهى (مبحث ساد وستون ج ۲ ص ۱۲۹)

فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت مطلق ہے پس محالات عقلیہ کا ایجاد کرنا اسکے لئے ممکن ہے اور فتوحات کے باب سترمیں اس آیت کے متعلق کما بدأکم تعودون فرمایا ہے کہ جاننا چاہئے کہ حق تعالیٰ نے ہمکو اول میں اس طرح پیدا کیا کہ کوئی سابق نمونہ نہ تھا اور اسی طرح آخرت میں جو وہ ہمکو پیدا کریگا وہ بھی ایسا ہی ہوگا کہ کوئی سابق نمونہ نہ ہوگا (بلکہ وہ عین اول کا ہوگا اور وہ بلا نمونہ پیدا ہوا تھا پس اس ثانی پر بھی صادق آیا کہ وہ بلا نمونہ پیدا ہوا) پس جو شخص اسکو جان لے گا وہ ایسے محالات کے وقوع کو جو من حیث العقل محال ہوں مستبعد نہ سمجھے گا (اور یہ قید من حیث العقل کی اسلئے لگائی کہ انکا استحالہ من حیث العقل ہی ہے) ورنہ یہ قدرت الٰہیہ کے اعتبار سے تو محال ہی نہیں **ف** اس قول سے شبہ ہوتا ہے کہ جب محالات عقلیہ بھی جائز الوقوع اور تحت القدرۃ ہیں تو اصول اسلام کے اثبات کی کوئی صورت نہ رہے گی کیونکہ مرجع اُن کے اثبات کا انکے تناقض کا مستلزم ہونا ہے محالات عقلیہ کیلئے اور جب محال محال نہ رہا تو وہ تناقض محتمل الوجود ہوگئے تو اصول محتمل العدم ہوگئے فاین الاثبات۔

الاقتراب (۸)

قال (الشيخ) في الباب التاسع والستين العالم كله موجود عن عدم ووجوده مستفاد من موجد اوجده وهو الله تعالى فمحال

(ترجمہ) شیخ نے باب تاسع وستین میں فرمایا ہے کہ عالم تمامہ عدم سے وجود میں آیا ہے اور اسکا وجود ایسے موجد سے مستفاد ہوا ہے

ان يكون العالم ازلي الوجود لان حقيقة الموجد ان يوجد ما لم يكن موصوفا عند نفسه بالوجود وهو المعدوم لانه يوجد ما كان موجودا ازلا فان ذلك محال (مبحث ثانی ص۳۶ ج۱) وقال في هذا الباب في قول الامام الغزالي الى قوله فلا يقال هل يقدر الحق تعالى ان يخلق قديما مثله لانه سوال مهمل لاستحالته انتهى (مبحث ثانی ج۱ ص۳۷)

جس نے اُسکو ایجاد کیا اور وہ اللہ تعالیٰ ہے پس عالم کا ازلی الوجود ہونا محال ہے اسلئے کہ حقیقت (ایجاد) موجد کی یہ ہے کہ ایسی چیز کو ایجاد کرے جو اُسکے نزدیک وجود کیساتھ متصف نہ ہو اور وہ معدوم ہوگا نہ یہ کہ ایسی چیز کو ایجاد کرے جو ازل سے موجود ہو کیونکہ یہ محال ہے اور شیخ نے باب مذکور میں امام غزالی کی ایک قول کی تحقیق کے ضمن میں فرمایا ہے پس یہ سوال نکیا جاویگا کہ کیا حق تعالیٰ اسپر قادر ہے کہ ایک قدیم عالم کو پیدا کردے جو عالم حادث کی مثل ہو کیونکہ یہ سوال مہمل ہے بسبب اس امر کے محال ہونے کے **ف** عبارت اولیٰ میں ایجاد کے محال ہونے کا مبنیٰ عالم کے ازلیہ کے محال ہونے کو قرار دیا ہے اس سے ثابت ہوا کہ محالات کے ساتھ قدرت ایجاد متعلق نہیں ہو سکتی اور عبارت ثانیہ میں اس سوال کو مہمل اسلئے قرار دیا کہ مستحیل کی ساتھ تعلق قدرت کو پوچھا گیا ہے جسکا احتمال بھی نہیں اسلئے مہمل ہے پس لامحالہ کلام سابق محمول ہوگا محالات عادیہ پر جنکا وقوع خارق عادت ہوتا ہے اُن کو محالات عقلیہ باعتبار عقول عوام کے فرمادیا چنانچہ شیخ کا قول جو اوپر باب ثامنین ومائتین سے نقل کیا گیا ہے وہ خود اس حمل کی دلیل ہے جسمیں اعادہ عین معدوم کو مقدور فرمایا ہے اور ظاہر ہے کہ اُسکا مستحیل عقلی ہونا حکماء سے آج تک ثابت نہیں ہوا کا نیز دوسرے مقامات میں بھی شیخ کے اقوال اس حمل کی دلیل ہیں جو منقول ہوتے ہیں۔

قال في الباب الثامن من الفتوحات في شان المدائن التي خلقها الله تعالى من بقية خميرة طينة ادم عليه الصلوٰة والسلام قد دخلت هذه الارض و

(**ترجمہ**) فتوحات کے باب ثامن میں اُن شہروں کی بارہ میں جنکو اللہ تعالیٰ نے بقیہ خمیر طین آدم علیہ السلام سے بنایا ہے فرمایا کہ میں اُس سرزمین میں داخل ہوا اور

شاهدت فيها المحالات العقلية وكل ما احاله العقل بدليله وجدته ممكنا في هذه الارض قد وقع فعلمت بذلك قصور العقل وان الله تعالى قادر على الجمع بين الضدين ووجود جسم في مكانين وقيام العرض بنفسه انتقاله وقيام المعنى بالمعنى قال وكل اية او حديث ورد عندنا وصرفه العقل عن ظاهره وجدناه على ظاهره في هذه الارض واطال في ذلك (مبحث سادس عشر ج۱ ص۹)

اسمیں محالات عقلیہ کا مشاہدہ کیا اور حقیقی چیزوں کو عقل اپنی دلیل سے محال کہتی ہے میں نے اُن کو اُس زمین میں ممکن پایا جو واقع ہوتا ہے پس مجکو اس سے عقل کا قصور معلوم ہوا اور یہ کہ اللہ تعالیٰ ان امور پر قادر ہیں ضدین کا جمع کردینا اور ایک جسم کا دو مکانوں میں ہونا اور عرض کا بذاتہ قایم ہو جانا اور منتقل ہونا بھی اور عرض کا عرض کی ساتھ قایم ہونا اور یہ بھی فرمایا کہ جو آیت اور حدیث ہمارے پاس وارد ہوئی ہے اور عقل نے اسکو اُسکے ظاہر سے منصرف کرلیا ہے ہم نے اسکو اُس سرزمین میں اپنے ظاہر پر پایا (مراد اکثر آیات واحادیث ہیں جنمیں معتزلہ وغیرہم محض اتباع فلاسفہ سے تاویلیں کرتے ہیں) اور بہت دور تک کہتے چلے گئے ہیں **ف** اس عبارت کی مثالیں بتلا رہی ہیں کہ محالات سے مراد محالات عادیہ ہیں چنانچہ جمع بین الضدین کی مثال تو عنقریب قول آئندہ میں آتی ہے جسکا حاصل وہی جسم واحد کا دو موطن میں ہونا ہے چونکہ عادۃً ایک مکان میں ہونا ضد ہے دوسرے مکان میں ہونے کی اسلئے اسکو اور اسکے امثال کو جمع بین الضدین کہدیا گیا اور باوجود دو مکانوں میں ہونے کے جو اس جسم کو واحد کہا گیا یہ باعتبار عرف کے ہے کہ مشاہدہ میں بالکل یکساں ہیں اور دونوں کے ساتھ روح واحد متعلق ہے اسلئے ہر متامئین کو واحد نہ کہیں گے سو ظاہر ہے کہ اسمیں کوئی استحالہ عقلیہ نہیں اور قیام العرض بنفسہ کا حاصل جوہر ہو جانا ہے عرض کا احقر اسکا جواز اپنے رسالہ ارضی الاقوال میں ثابت کرچکا ہے اور جوہر ہو جانے کے بعد انتقال میں کیا بُعد رہگیا اور قیام العرض بالعرض کو تو خود حکماء ہی جائز رکھتے ہیں پس انمیں سے کسی کا بھی محال عقلی ہونا ثابت نہیں اب وہ قول نقل کرتا ہوں جسمیں مثال ہے جمع بین الضدین کی شیخ نے اول ایک حدیث کے معنی پر کلام طویل کیا اسکے بعد فرمایا۔

ومن شان الخيال ان النايم يرى فيه تجرد المعانى فى الصور المحسوسة وتجسد ما ليس من شانه ان يكون جسدا ومن حضرته ايضا ظهر وجود المحال فانك ترى فيه واجب الوجود الذى لا يقبل الصور فى صورة فقد قبل المحال فى هذه الحضرة فاذا كان الخيال بهذه القوة من التحكم فى الامور من تجسد المعانى وجعله ما ليس قائما بنفسه وهو مخلوق فكيف بالخالق وكيف يقول بعضهم ان الله تعالى غير قادر على خلق المحال وهو يشهد من نفسه قدرة الخيال على المحال و اطال الشيخ الكلام على ذلك فى الباب الثامن والتسعين ومائة وروى الترمذى فى حديث القبضتين مرفوعا ان الحق لما فتح قبضته اى كما يليق بجلاله فاذا فيها آدم وذريته فادم فى هذه القبضة فى القبضة وهو عينه خارجها فيا من يحيل الجمع بين الضدين ما تقول فى هذا الحديث واطال فى ذلك هذا كلامه بحروفه (مبحث ثانى وعشرين صـ۱۲۹ ج ۱)

(ترجمہ) اور خیال کی شان سے یہ ہے کہ نایم اسمیں معانی مجردہ کو صور محسوسہ میں دیکھتا ہے اور ایسی چیزوں کو ذی جسد دیکھتا ہے جنکی شان سے ذی جسد ہونا نہیں ہے اور اسی خیال کے مقام سے محال کا وجود ظاہر ہوتا ہے چنانچہ تم اسمیں واجب الوجود کو جو کہ صورتوں کو قبول نہیں کرتا صورت میں دیکھتے ہو تو اس مقام میں محال کو قبول کرلیا پس جبکہ خیال ایسے امور میں تصرف کرنے کی یہ قوت رکھتا ہے کہ معانی میں جسد بنجاوے اور ایسی چیز کو تراش لے جو قایم بذاتہ نہیں حالانکہ خیال مخلوق ہے تو خالق کی کیسی قدرت ہوگی اور بعض لوگ کیسے کہدیتے ہیں کہ اللہ تعالی محال کے پیدا کرنے پر قادر نہیں حالانکہ خود اپنی ذات میں خیال کا محال پر قادر ہونا مشاہدہ کرتے ہیں اور اسپر طویل کلام کیا ہے باب ایکسو اٹھانوے [۱۹۸] میں اور ترمذی نے حدیث قبضتین میں مرفوعاً روایت کیا ہے کہ حق تعالی نے جب ایک مٹھی کھولی یعنی جیسا کھولنا ان کے جلال کے مناسب ہے تو اس مٹھی میں آدم علیہ السلام اور انکی ذریت موجود ہیں اور وہی عین آدم اسوقت مٹھی سے باہر بھی ہیں پس اے شخص جمع بین الضدین کو محال کہنے والے تو اس حدیث میں کیا کہے گا اور بہت دور تک کہتے ہوئے چلے گئے ہیں یہ شیخ کا کلام بلفظہ ہے

ف یہ وہی قول ہے جسکا حوالہ اوپر کے قول میں دیا گیا ہے اور خیال کے اختراع سے مقصود کی تائید کرنا نیز ہمارے مقصود کو متعین کرتا ہے اسلئے کہ خیال نے جس امر کو ایجاد کیا ہے وہ محال نہیں اور جو محال ہے اسکو ایجاد نہیں کرسکتا ۔ البتہ اُسکا وقوع خارج میں مستبعد ہے پس محال کی تفسیر متعین ہوگئی ۔

الاغتراب (۹)

قال الشیخ فی الفص الایوبی من فصوص الحکم فلیس فی الامکان ابدع من هذا العالم (الحل الاقوم مقام رابع عشر)

(ترجمہ) شیخ نے فصوص میں کہا ہے کہ اس عالم سے بدیع تر امکان میں نہیں ہے (اسمیں تحدید ہے حق تعالی کی قدرت کی کہ اس عالم سے بدیع تر ممتنع ہے اور ممتنع محل قدرت نہیں ہوتا تو قدرت کو محدود کردیا) ۔

ف یہ اعتراض امام غزالی رح پر بھی کیا گیا ہے اور یہ اعتراض بالکل عکس ہے اعتراض سابق کا کہ اُسمیں محالات کو داخل قدرت کہا گیا تھا یہاں ممکنات کو خارج قدرت کہا گیا اور ظاہر ہے کہ ان دونوں میں سخت تنافی ہے عاقل کے نزدیک اجمالاً جواب کے لئے یہی کافی ہے کہ کوئی عامی صحیح الحواس متنافیین کا قائل نہیں ہوسکتا چہ جائے کہ عالم متدین صاحب کشف بس یہی کافی قرینہ ہے کلام کے ظاہر پر محمول نہ ہونے کا اور تفصیلی جواب اعتراض سابق کا تو گذر چکا اور لاحق کا ابھی آتا ہے ۔

الاقتراب (۹)

اسکے حل کے لئے شیخ کے اقوال فصوص سے بھی نقل کئے جاتے ہیں اور فتوحات سے بھی فصوص میں اسکے سیاق طویل کا خلاصہ مولانا جامی نے اسطرح لکھا ہے واذا کان هویته تعالى هوية العالم وترجع جميع امور العالم اليه فليس فى الامكان ابدع اور سیاق خود متصلاً متن ہی میں مذکور ہے یعنی لانه على صورة الرحمن اوجده الله

پس یہ تعلیل سابق ولاحق کہ دونوں کا حاصل ایک ہی ہے اس قول کی خود شرح کر رہی ہے مطلب یہ کہ عالم امکان کے وجود کے طرق محتملہ بہت سے ہیں بعض تو وہ ہیں جن سے ظہور حق تعالیٰ کا تام نہ ہوتا مثلاً صرف ایسے ممکنات واقع ہوتے جن سے بعض صفات کا ظہور ہوتا اور بعض کا نہ ہوتا یا سب کا ہوتا مگر تام نہ ہوتا جیسا فص آدم میں کہا ہے کہ قبل تخلیق انسان کے ظہور تام نہ تھا انسان سے ظہور تام ہوا اور بعض وہ ہیں جن سے ظہور تام ہو خواہ وہ یہی مجموعہ ہو جو کہ اب ہے یا دوسرا مجموعہ ہو جو اس صفت میں اسی مجموعہ کا مشارک ہو کہ حق تعالیٰ کا مظہر اتم ہے پس وہ مجموعہ بھی اگرچہ واقع نہیں ہوا اور اسپر ہذا العالم ظاہراً صادق نہیں آتا مگر حکماً وہ بھی ہذا العالم میں داخل ہے پس معنی کلام کے یہ ہوئے کہ عالم امکان کی کوئی ہیئت وقوع منجملہ ہیئات محتملہ کے اس ہیئت سے زیادہ بدیع نہیں جو کہ حق تعالیٰ کا مظہر اتم ہو اور اسمیں کوئی خفا نہیں پس فی الامکان کے معنی امکان کی نفی نہیں بلکہ وقوع کی نفی ہے اور امکان سے مراد مقدوریت نہیں بلکہ خود مقدور ہے یعنی ممکن یعنی عالم ممکنات میں کوئی مجموعہ ایسے مجموعہ سے بدیع تر جو کہ مظہر اتم حق کا ہو واقع نہیں اور اگر امکان ہی کی نفی مراد لے لیجاوے تب بھی امتناع بالغیر پر محمول کر لیا جاویگا اور معنی یہ ہیں کہ چونکہ ایک وقت خاص میں اس عالم کا وقوع اور دوسرے عالم کا عدم وقوع علم الٰہی میں مقدر تھا اور خلاف معلوم کا وقوع ممتنع ہے اسلئے اسی وقت خاص میں اس عالم کا وقوع واجب بالغیر اور دوسرے عالم کا وقوع ممتنع بالغیر تھا رہا یہ کہ اس حکم میں ابدع کی کیا تخصیص ہے غیر ابدع کا وقوع بھی ایسا ہی ممتنع ہے جواب یہ ہے کہ غیر ابدع کے وقوع کا تو مقتضی ہی نہیں اسلئے اسکا امتناع ظاہر ہی کہ مقتضی معدوم اور مانع موجود بخلاف ابدع کے کہ اسکا ابدع ہونا مقتضی ہو سکتا تھا وقوع کو اسلئے اسکی نفی کر دی یعنی باوجود ابدع ہونے کے بھی وہ ممتنع ہے واللہ اعلم (الحل الاقوم مقام رابع عشر)

اب فتوحات کی عبارت نقل کرتا ہوں۔

وقال (الشیخ) فی ھذا الباب (فی الباب الحادی والسبعین وثلثمائۃ) فی قول الامام الغزالی رحمہ اللہ لیس فی الامکان ابدع مما کان ھذا الکلام فی غایۃ التحقیق لانہ ما ثم لنا الا رتبتان قدم وحدوث فالحق تعالیٰ لہ رتبۃ القدم والمخلوق لہ رتبۃ الحدوث فلو خلق تعالیٰ ما خلق فلا یخرج عن رتبۃ الحدوث فلا یقال ھل یقدر الحق تعالیٰ ان یخلق قدیما مثلہ لانہ سوال مھمل لا یستحق الجواب (مبحث ثانی ج ۱ ص ۳۸)

(ترجمہ) شیخ رحنے اس باب کے اندر میں امام غزالی کے اس قول کے بابمیں لیس فی الامکان ابدع مما کان فرمایا ہے کہ یہ کلام غایت تحقیق میں ہے اسلئے کہ ہمارے پاس اس مقام میں دو ہی درجے ہیں ایک قدم دوسرا حدوث سو حق تعالیٰ کے لئے تو درجہ قدم کا ہے اور مخلوق کے لئے درجہ حدوث کا پس اگر اللہ تعالیٰ کسی (جدید) مخلوق کو پیدا کرے (اور وہ مظہریت تامہ میں مخلوق سابق سے کم بھی نہ ہو تب بھی) وہ رتبہ حدوث سے خارج نہ ہوگا (کیونکہ وہ مخلوق ہے اور حادث ہونے میں مماثل ہوگا مخلوق اول کے اور آگیں ابدعیت کاملہ نہ ہوگی کیونکہ حادث سے ابدع کامل صرف قدیم ہو سکتا ہے اور اسکی ساتھ تخلیق کا تعلق محال ہے) پس اس سوال کی گنجائش نہ ہوگی کہ آیا اللہ تعالیٰ اسپر قادر ہے کہ وہ ایک قدیم عالم کو پیدا کر دے جو اسکے یا عالم حادث کے مثل ہو کیونکہ یہ سوال مہمل ہے بسبب اس امر کے محال ہونے کے (پس جو ابدع ہے یعنی قدیم وہ امکان سے خارج ہے اور جو ممکن ہے یعنی حادث وہ ابدع نہیں پس یہ صادق آگیا کہ عالم موجود فی الحال سے ابدع امکان میں نہیں پھر امام شعرانی نے اس تفسیر کو شیخ سے نقل فرما کر اپنی طرف سے ایک تفسیر ذکر فرمائی ہو وہ یہ ہے)

قلت ویحتمل ان یکون مرادہ انہ لیس فی الامکان شئ یقبل الزیادۃ والنقص علی خلاف ما سبق فی العلم ابداً۔ (مبحث ثانی ج ۱ ص ۳۹)

(ترجمہ) میں کہتا ہوں کہ یہ بھی احتمال ہے کہ ان کی مراد یہ ہو کہ جو کچھ اللہ تعالیٰ کے علم میں سابق ہو چکا ہے کوئی ایسی چیز جو اس علم کے خلاف کمی بیشی کو قبول کر سکے امکان میں نہیں (کیونکہ علم کے خلاف کا وقوع ممتنع ہے گویا امتناع بالغیر ہوا اور یہ وہی تفسیر ہے جسکو احقر نے اوپر اپنے رسالہ الحل الاقوم سے اس عبارت میں ذکر کیا ہے اگر امکان ہی کی نفی مراد لے لیجاوے الخ) **ف** مدت ہوئی کہ غزالی رح کے اس قول کے بارہ میں ایک استفتاء آیا تھا اور احقر نے اسکا جواب لکھا تھا چونکہ اس قول پر اشکال مشہور ہے اسلئے اسکے حل کو ایک

عہ
انتقی نسخہ
خشمانہ تحقیقی
۱۲ منہ

امر مہتم بالشان سمجھکر اُس سوال وجواب کو بھی امداد الفتاوی ج ۴ صنا کتاب العقائد والکلام مطبوعہ مطبع مجتبائی سنہ ۱۳۲۹ھ سے نقل کئے دیتا ہوں۔

سوال امام غزالی علیہ الرحمۃ افعال کے باب میں لکھتے ہیں کہ جیسا عالم پیدا ہوا اس سے بہتر غیر ممکن ہے کیونکہ باوجود امکان کے اگر نہ پیدا کرے تو عجز لازم آوے یا بخل اور یہ دونوں اسکے لئے محال ہیں اس مضمون کا مطلب تحریر فرمائیے تاکہ موافق اہل سنت کے عقیدہ کے سمجھ میں آجاوے۔

الجواب یہ تقریر قدیماً وحدیثاً لوگوں پر مشکل ہوئی ہے میں بتوفیقہ تعالی کہتا ہوں کہ یہ نفی امکان کی باعتبار قدرت خالق تعالی کے نہیں بلکہ باعتبار حالت مخلوق کے ہے کہ اس عالم کے مجموعی مصالح باعتبار اُس کی استعداد خاص کے اس ہیئت موجودہ ونظام خاص پر موقوف ہیں اس معنی خاص کے افادہ کیلئے اس سے بہتر نظام ممکن نہیں پس رعایۃ المصالح الخاصہ باعتبار الاستعداد الخاص ملزوم ہے اور ہیئت موجودہ اور نظام خاص لازم ہے اور انفکاک لازم کا ملزوم سے غیر ممکن۔ اس معنی کی تعبیر اس طور سے کیگئی کہ اس سے بہتر غیر ممکن ہے باقی خود استعداد خاص کا جو کہ قید ہے ملزوم کی اور شرط ہے لزوم کی بدل دینا ممکن اور مقدور ہے اور اس طور پر رعایت مذکورہ و ہیئت موجودہ میں انفکاک ممکن ہے اور یہی شان ہے کل لوازم وملزومات وذوات وذاتیات کی جیسے انسان کہ ناطق اُسکا ذاتی اور ضاحک بالقوہ اُسکا لازم ہے اور انسان سے ممتنع الانفکاک لیکن خود انسان ہی کا انتفاء اور اسکے واسطے سے ناطق اور ضاحک کا انتفاء یہ ممکن ہے اور یہ امر نہایت ظاہر ہے واللہ تعالی اعلم مرقومہ ۵ محرم سنہ ۱۳۲۳ھ اور جواب کی ان متعدد تقریرات کا مرجع وحاصل متحد ہے صرف عنوانات میں ہر فن کی اصطلاحات کے اعتبار سے اختلاف ہے۔

الاغتراب مع الاقتراب (۱۰)

ترجمہ	
قال الشیخ فی الفص الشعیبی من الفصوص اعلم ان القلب یعنی قلب العارف باللہ	(ترجمہ) شیخ نے فص شعیبی میں کہا ہے کہ جاننا چاہئے کہ عارف کا قلب

ہو من رحمۃ اللہ وہو اوسع منہا فانہ وسع الحق جل جلالہ ورحمتہ لا تسعہ وہذا لسان عموم من باب الاشارۃ فان الحق راحم لیس بمرحوم فلا حکم للرحمۃ فیہ (الحل لا قوم مقام تاسع)	تو اللہ تعالی کی رحمت ہی سے (کیونکہ وجود ہر شے کا اسماء جمالیہ سے ہے اور وہی مراد ہے رحمت سے اور (ساتھ ہی اسکے) وہ رحمت سے بھی وسیع تر ہے کیونکہ وہ قلب حضرت حق جل جلالہ کو سمائے ہوئے ہے

اور خدا تعالی کی رحمت خود حق تعالی کو سمائے ہوئے نہیں اور یہ ایک عام اصطلاح ہے باب اشارہ سے چنانچہ (تفسیر اس اصطلاح واشارہ کی یہ ہے کہ) حق تعالی راحم ہے اور مرحوم نہیں پس رحمت کا کوئی اثر حق تعالی کے ساتھ (اس طرح) متعلق نہیں (کہ وہ مرحوم ہو جاوے) اسپر اعتراض یہ ہے کہ قلب کو خدا تعالی کی رحمت سے بھی بڑا قرار دیدیا کہ قلب میں تو حق تعالی سماتا ہے اور خود رحمت حق میں خدا تعالی نہیں سماتا۔ کیا خدا تعالی اپنی ذات یا صفت کے اعتبار سے کسی سے چھوٹا ہو سکتا ہے (نعوذ باللہ منہ) جواب یہ ہے کہ وسعت کے معنی دونوں جگہ ایک نہیں بلکہ وسعت کے دو معنی ہیں ایک احاطۂ علم وشہود ولو بالوجہ دوسرے احاطۂ ایجاد پس یہاں وسعت قلب میں تو پہلے معنی مراد ہیں یعنی اسکا محیط ہونا باعتبار علم وشہود کے اور وسعت رحمت میں دوسرے معنی مراد ہیں یعنی اُسکے آثار ایجاد کا ہو پہنچنا اب اسکے اعتبار سے دونوں حکم صحیح ہو گئے چنانچہ قلب کا مشاہدہ اور علم جہاں ممکنات کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اسی طرح حضرت حق کے ساتھ بھی گو بالوجہ سہی تو یہ مطلب ہے قلب کے وسیع ہونیکا حضرت حق کو۔ اسی طرح یہ بھی صحیح ہے کہ رحمت کا اثر ایجاد ذات حق پر نہیں کیونکہ حق تعالی نے اپنے کو ایجاد نہیں کیا جس سے اُسکو مورد رحمت ومرحوم کہہ سکیں چنانچہ ظاہر ہے اور اگر دونوں جگہ معنی ثانی لئے جاویں تو حکم بالعکس ہوگا چنانچہ آئندہ چلکر کہا ہے فھی اوسع من القلب یعنی حق تعالی تو محیط ہے قلب کو کہ اُسکا موجد ہے اور قلب خود قلب کو محیط نہیں کیونکہ اپنا موجد نہیں پس حق وسیع تر ہوا قلب سے اور اگر دونوں جگہ معنی اول لئے جاویں تو دونوں کی وسعت (مطلق مفہوم کے اعتبار سے) مساوی ہو گی (گو کمال ونقص میں مساوی نہ ہوگی) چنانچہ اوسع من القلب کے بعد کہا ہے او مساویۃ لہ فی السعۃ جسکی شرح میں مولانا جامی لکھتے ہیں واما اذا

اعتبرت باعتبار العلم فهو (ای القلب) يسع نفسه ايضًا فتكون الرحمة ج مساوية في السعة والى هذا اشار بقوله او مساويةً له الخ پس شیخ کے مجموعہ کلام میں نظر کرنے سے خود اشکال رفع ہوجاتا ہے ورنہ اول کلام و آخر کلام میں تعارض لازم آتا ہے ولا يصدر عن عاقل ولو جاهلًا فكيف بالفاضل الكامل الاقوم مقام تاسع معز زیادہ توضیح معنى المساواة في السعة) **ف** اس تقریر سے اشکال مذکور بطلانِ کلام کا تو رفع ہوگیا مگر ایک اور سوال باقی رہا وہ یہ کہ ایسی موہم کلام کے تکلم میں کیا مصلحت ہے جواب یہ ہے کہ اسمیں وہی مصلحت ہے جو فقہاء کے اس قول میں مصلحت ہے کہ حق عبد مقدم ہے حق اللہ پر کہ باوجودیکہ مقدم ہونے سے ایہام ہوتا ہے معظم ہونے کا جو کہ محض باطل ہے مگر زیادت اہتمام حق عبد کیلئے جسکی بناء احتیاج ہے عبد کی اسکا حکم کیا گیا یہی ضرورت یہاں ہے کہ قلب عارف کی خصوص جبکہ وہ مرشد طریق ہو خاص رعایت کیجاوے کہ اسکو ایذا رندی جاوے جسکی بناء رہی ضعف اور انفعال ہے جس سے تکدر کا احتمال ہے جو کہ مانع ہوگا وصول فیوض سے فتفکر و تشکر۔

تمهيد معنون بخمسة آتية وسبب تبديل عبارات عنوانات از ماضيه باز عود بعنوانات سابقه در باقيه

اثناء تحریر رسالہ ہذا میں مکتوبات حضرت مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ اتفاقاً نظر سے گذرے سرسری مطالعہ میں بعض ایسے شبہات پر عبور ہوا جو حضرت مجدد صاحبؒ نے حضرت شیخ اکبرؒ کے بعض اقوال پر وارد فرمائے ہیں چونکہ اُن مباحث میں بھی شیخ کے اقوال اُن اقوال موہمہ کے مضاد پائے گئے اسلئے مناسب معلوم ہوا کہ مثل دیگر مباحث مذکورہ رسالہ کے اُن شبہات کو بھی نقل کرکے اُن اقوال مضادہ کو ذکر کر دیا جاوے اور چونکہ حضرت مجدد صاحبؒ حضرت شیخ رہ کے ساتھ نہایت متادب ہیں گو اُن کے بعض اقوال میں کلام بھی فرماتے ہیں جیسا کہ یہ تادب خاتمہ رسالہ میں اُن کی بعض عبارات سے واضح ہوگا و نیز اس سے بھی ظاہر ہے کہ سب سے بڑا مسئلہ جس میں حضرت شیخ رہ کو بدنام کیا گیا ہے وہ وحدۃ الوجود کا مسئلہ ہے مگر حضرت مجدد صاحبؒ اسمیں اُن کی بجید رعایت فرماتے ہیں چنانچہ یہ رعایت اجمالاً اُن کے اس ارشاد سے ظاہر ہے آرے در مسئلہ وحدت وجود جم غفیر از یں طائفہ با شیخ شریک اند ہر چند شیخ دریں مسئلہ نیز طرز خاص دارد اما در اصل سخن شرکت دارند ایں مسئلہ نیز ہر چند بظاہر مخالفت بمعتقدات اہل حق دارد اما قابل توجیہ است و شایان جمع - ایں فقیر بعنایت اللہ سبحانہ در شرح رباعیات حضرت ایشان ایں مسئلہ را بمعتقدات اہل حق جمع ساختہ است و نزاع فریقین را بلفظ عاید داشتہ و شکوک و شبہات طرفین را حل ساختہ بر نہجیکہ کہ محل ریب و اشتباہ نماندہ کما لا يخفى على الناظر فيه (مکتوب دو صد و شصت و ششم ج اول) اور تفصیلاً اس مکتوب سے جسمیں اس مسئلہ کی تحقیق فرمائی ہے اور وہ مکتوب اول ہے جلد ثانی کا جو خاتمہ میں منقول ہوگا اور اسی تادب کے سبب شبہات کی تقریر میں طعن کا رنگ نہیں ہے گو تاسف و ناگواری کا لہجہ ہے پس اس تادب خاص کی طرف اشارہ کرنے کے لئے اور نیز خود مجدد صاحب کی شان کے احترام کے سبب بھی احقر نے خاص ان شبہات کا عنوان بھی سابق سے کہ اغتراب تھا بدل دیا کیونکہ اسکے معنی کی رکہ بعد عن الحق ہے کما ذکر في خطبة الرسالة) نسبت حضرت مجدد صاحب کی طرف گستاخی ہے بجائے اسکے ارتغاب تجویز کیا جو اختلاف صلہ سے دو معنی رکھتا ہے الی اور فی کے ساتھ بمعنی ارادہ اور عن کے ساتھ بمعنی لم یردہ (كذا في كتب اللغة) اور مجدد صاحب کا معاملہ شیخ کے ساتھ یہی ہے کہ قائل کے ساتھ حسب اقتضاء الی و فی اور اقوال کے ساتھ حسب اقتضاء عن چنانچہ مکتوب خاتمہ کے یہ دو جملے اس مجموعہ پر دال ہیں شیخ محی الدین از مقبولان در نظر می آید و اکثر علوم او کہ مخالف آرائے اہل حق اند خطا و ناصواب ظاہر میشود اور اسی تبدل عنوان شبہ کے لوازم سے ہے جواب کا عنوان بدلنا اسلئے کہ عنوان سابق اقتراب موہم ہوتا تھا شبہ کے عدم قرب الی الحق کا کہ اسمیں بھی وہی گستاخی ہے بجائے اسکے ارتقاب تجویز کیا جو بمعنی انتظار ہے جو کہ امر طبعی ہے اطلاع علی الشبہ کے بعد اور جسمیں کوئی گستاخی نہیں اور ان دونوں عنوانوں میں ایک لطیفہ بھی ہے کہ عنوانین سابقین میں جو فاء کلمہ تھا وہ ان میں عین کلمہ ہوگیا اور جو ان میں عین کلمہ تھا وہ ان میں فاء کلمہ ہوگیا جسمیں ایک صنعت قلب بھی حاصل ہوگئی گویا ہیولی مشترک رہا صورت بدل گئی اور ایسے مباحث مکتوبات کے متفرق مقامات

کے سرسری مطالعہ میں سامنے نظر سے گذرے مگر وہ تو ان میں مشہور تھے ایک اپنے کو خاتم الولایت کہنا دوسرا سبکا مآل رحمت ہونا اُن کی تحقیق تو دوسرے مشہور اعتراضات کی ساتھ کر دیجا چکی اور پانچ غیر مشہور تھے ان جدید عنوانات کا معنون بنانے کیلئے صرف ان پانچ کو خاص کیا گیا اب اُن پانچوں کو مکتوبات ہی کی عبارت سے نقل کرتا ہوں پھر عنوانات کے ذیل میں شیخ کے اقوال کو اسی ترتیب سے وارد کرونگا عنوان اول میں اقوال موہمہ اشتباہات اور عنوان ثانی میں اقوال مفہمہ انتباہات اور ان پانچوں کے ختم کے بعد بقیہ مباحث کیلئے پھر اُن ہی عنوانات سابقہ اغتراب و اقتراب کی طرف عود ہوگا اب مکتوبات کی عبارات موعودہ متعلقہ مباحث خمسہ ملاحظہ ہوں۔ **الف** فسبحان من لم یجعل للخلق الیہ سبیلا الا بالعجز عن معرفتہ عجز از معرفت نصیب اکابر اولیا ست عدم معرفت دیگر ست و عجز از معرفت دیگر مثلاً حکم بعدم امتیاز در آں موطن مقدس نمودن و ہر کمال ذاتی را عین دیگر یافتن چنانچہ گفتہ اند علم عین قدرت ست و قدرت عین ارادہ۔ اینجا عدم معرفت ست بامتیاز آں موطن۔ و حکم بامتیاز آں موطن نمودن و اعتراف بعدم دریافت کنہ آں امتیاز کردن عجز از معرفت امتیاز آں موطن ست عدم معرفت جہل ست و عجز از معرفت علم الی قولہ شیخ محی الدین بن العربی قدس سرہ اگر ایں فرق را ملاحظہ میفرمود کہ ایں فقیر بآں جہت گشتہ است ہرگز عجز معرفت را جہل یاد نمیکرد و آنرا عدم علم نمی شمرد آنجا کہ گفتہ فمنا من علم ومنا من جہل فقال العجز عن درک الادراک ادراک و بعد از اں علوم شق اول بیان نمودہ است و بآں مباہات فرمودہ و آں علوم را نجود وابستہ و گفتہ کہ خاتم الانبیاء نیز ایں علوم را از خاتم الاولیا را اخذ می نماید و خاتم الولایۃ المحمدیۃ خود را گفتہ و از ایں راہ مورد مطاعن خلائق گشتہ و شراح فصوص در توجیہات آں صرف ہم نمودہ اند نزد فقیر بلکہ تواں گفت کہ فی الحقیقت ایں علوم کہ شیخ گفتہ است بمراتب پایاں تر از آں عجز ست بلکہ بآں عجز نسبت ندارد کہ بظلال وابستہ است و عجز در آں موطن اصل ست سبحان اللہ قائل ایں قول حضرت صدیق است رضی اللہ عنہ چنانچہ گفتہ اند و مقصد ظہور ایں عجز او رضی اللہ عنہ کہ راس عرفا و رئیس صدیقان ست علم چہ بود کہ از اں عجز سبقت نماید و کدام قادر بود کہ از اں عاجز پیش قدم باشد بلکے ہر گاہ بخواجہ صدیق علیہ و علی آلہ الصلوٰۃ والسلام چناں گوید اگر بصدیق چنیں گوید چہ تواں کرد

(مکتوب ہفتاد و ہفتم جلد ثالث ص ۱۳۲) **ب** و باید دانست کہ صاحب فتوحات مکیہ و تابعان او میگویند کہ صفات واجب تعالیٰ و تقدس چنانچہ عین ذات واجب اند تعالیٰ ہمچنیں ایں صفات نیز عین یکدیگر اند مثلاً علم چنانچہ عین ذات ست عین قدرت ست نیز و عین ارادت ست و عین سمع و عین بصر علی ہذا القیاس سائر الصفات ایں سخن نزد فقیر دور از صواب ست زیرا کہ ایں سخن مبنی بر نفی وجود صفات زائدہ است کہ خلاف مذہب اہل سنت و جماعت ست الخ (مکتوبات سہ صد و دہم ج اول ص ۴۴۶) **ج** از کلام شیخ محی الدین و متابعان او مفہوم میشود کہ چنانچہ ایمان و اعمال صالح مرضی اسم الہادی ست کفر و معاصی نیز مرضی اسم المضل ست ایں سخن نیز مخالف اہل حق است و میلے بایجاب دارد کہ منشا رضا گشتہ الخ (مکتوب دو صد و شصت و ششم ج ا ص ۳۱۸) **د** و عبارات شیخ محی الدین بن العربی نیز ناظر بایجاب ست و در معنی قدرت موافقت بفلسفہ دارد کہ صحت ترک از قادر تجویز نمی نماید و جانب فعل را لازم میداند الخ (مکتوب مذکور ص ۳۱۶) **ہ** شیخ محی الدین بن العربی نیز رؤیت آخرت را تجلی صوری فرود می آرد و بجز ایں تجلی تجویز نمی نماید روزے حضرت ایشان از شیخ نقل میکردند کہ اگر معتزلہ رؤیت را مرتبہ تنزیہ مقید نمیکردند و بہ تشبیہ نیز قائل میگشتند رؤیت را بایں تجلی نیز می دانستند ہرگز از رؤیت انکار نمیکردند و محال نمی دانستند یعنی انکار ایشان از بے کیفی ست و مخصوص بمرتبہ تنزیہ است بخلاف ایں تجلی کہ جہت و کیف در آں ملحوظ ست پوشیدہ نماند کہ رؤیت آخرت را تجلی صوری فرود آوردن فی الحقیقت انکار کردن ست مر رؤیت را چہ آں تجلی صوری اگر چہ از تجلیات صوریہ دنیا جدا بود رؤیت حق نیست تعالیٰ (مکتوب دو صد و شصت و ششم ج ا ص ۳۱۹) عبارات موعودہ ختم ہوئیں ان عبارات کے بعض اجزاء کے متعلق دو ضروری تنبیہیں بھی قابل ذکر ہیں۔

تنبیہ اوّل حرف **ب** کے اس جملہ سے کہ خلاف مذہب اہل سنت و جماعت مطلق خلاف کا دلیل بطلان ہونا مراد نہیں اسی طرح ایک دوسری عبارت میں بھی جو کہ اس سے زیادہ صریح ہے یعنی باید دانست کہ در ہر مسئلہ از مسائل کہ علماء و صوفیہ در آں اختلاف دارند چوں نیک ملاحظہ می نماید حق بجانب علماء می یابد مطلق اختلاف مراد نہیں بلکہ خاص

ان مسائل میں اختلاف مراد ہے جو مدلول ہیں دلائل شرعیہ کے محض اجتہادی و ذوقی نہیں
ورنہ اجتہادیات محضہ میں عکس کا بھی احتمال ہے دلیل اس تقیید کی خود دوسری عبارت
کے متصل کی عبارت ہے یعنی سرش آنست کہ نظر علماء بواسطہ متابعت انبیاء علیہم الصلوات
والتسلیمات بکمالات نبوۃ و علوم آں نفوذ کردہ است و نظر صوفیہ مقصور بر کمالات ولایت
و معارفت آں است پس ناچار علمے کہ از پیشگاہ نبوت اخذ نمودہ شود صواب واحق خواہد بود
از انچہ از مرتبہ ولایت ماخوذ شود (مکتوب دو صد و شصت و ششم ج ۱ ص ۳۲۵) ظاہر ہے کہ
یہ تعلیل اس حکم کو علوم نبوۃ کے ساتھ خاص کر رہی ہے اور وہ علوم وہی ہیں جن پر دلائل
شرعیہ قائم ہیں اور ایک دوسری عبارت سے اجتہادیات میں ذوق و کشف کے رجحان
کو ظاہر فرما رہے ہیں یعنی علماء ظواہر و ایشاں (یعنی اہل وحدۃ الوجود) رضی اللہ عنہم دو طرف
اقتصار را اختیار فرمودہ اند و حق متوسط نصیب ایں فقیر بودہ کہ بآں موفق گشتہ اگر ایشاں ان
تیز از خارج ظل آں خارج بیاختند از وجود خارجی عالم انکار نمی نمودند و بر وہم و تخیل اقتصار نمیفرمودند
و انکار از وجود خارجی صفات واجب الوجود نیز نمیکردند و اگر علماء نیز آگاہ میگشتند ہرگز ممکن
را وجود اصلی اثبات نمیکردند بوجود ظلی اکتفا مینمودند (مکتوب اول ج ۲ ص ۷) اس میں علماء کی
تحقیق پر اپنے کشف کو مسئلہ اجتہادیہ میں راجح فرما رہے ہیں۔

تنبیہ دوم حرف **الف** کے اس جملہ سے کہ بآں مباہات فرمودہ مطلق مباہات کی
ناپسندیدگی مراد نہیں بلکہ صرف اُس امر پر جو نا صواب ہے دلیل اس تقیید کی اُس عبارت
کے متصل کی عبارت ہے یعنی شیخ بایں گفت و گوہا و بایں شطح خلاف جواز المقبولاں بنظری آید الخ
یہ دوسری بات ہے کہ واقع میں وہ امر صواب ہے یا نا صواب لیکن ناپسندیدگی کا حکم تو غیر
صواب ہونے کے خیال پر مبنی فرمایا گیا باقی امر صواب پر مباہات حقیقت میں تحدیث بالنعمۃ ہے
گو صورت مباہات کی ہے چنانچہ ایک دوسری عبارت میں جو ابھی اوپر گذری اسکا اظہار بھی فرما رہے
ہیں یعنی حق متوسط نصیب ایں فقیر بودہ کہ بآں موفق گشتہ الخ اور اسی طرح کا مضمون حرف
الف کے مضمون کے بالکل شروع میں فرمایا ہے یعنی اگر ایں فرق را ملاحظہ میفرمود کہ ایں فقیر
بآں مہتدی گشتہ است الخ دونوں تنبیہوں کا مضمون بھی ختم ہوا اب شیخ کے اقوال موہمہ جو شبہ

و اقوال موہمہ ہونے متعلقہ مباحث خمسہ بعنوان جدید نقل کئے جاتے ہیں و باللہ التوفیق
و بیدہ ازمۃ التحقیق۔

الارتغاب (۱۱)

وھو یصلح ان یکون منشاءً للشبھۃ المذکورۃ فی الف

قال الشیخ فی الفص الشعیبی من الفصوص
بعد تحقیق معنی التجلی الذاتی واذا ذقت
ھذا ذقت الغایۃ التی لیس فوقہا غایۃ
فی حق المخلوق فلا تطمع ولا تتعب نفسک
فی ان ترقی فی اعلی من ھذا الدرج فما ھو ثمّ
اصلاً وما بعدہ الا العدم المحض فھو
مرآتک فی رؤیتک نفسک وانت مرآتہ
فی رؤیتہ اسمائہ وظھور احکامھا ولیست
سوی عینہ فاختلط الامر وابتہم فمنا
من جھل فی علمہ فقال والعجز عن درک
الادراک ادراک ومنا من علم فلم یقل
بمثل ھذا وھو اعلی القول بل اعطاہ العلم
السکوت کما اعطاہ العجز وھذا ھو اعلی
عالم باللہ اھ مختصراً (المحل الاقوم مقام
ثانی)

(ترجمہ) شیخ نے فص شعیبی میں تجلی
ذاتی کے معنی بیان کر کے فرمایا ہے کہ جب تم کو
اس تجلی ذاتی (بالمعنی المذکور) کا ذوقی ادراک
ہو جاوے تو یوں سمجھو کہ تم کو ایسے مرتبہ کا ذوق
ہو گیا کہ حق مخلوق میں اُس سے فوق کوئی مرتبہ
ہی نہیں پس ہوس مت کرو اور اپنی جان کو
تعب میں مت ڈالو کہ اس درجہ سے آگے
ترقی ہو سو وہ ترقی کا درجہ یہاں ہے ہی نہیں
اور اُس سے آگے کچھ ہے ہی نہیں غرض تو اپنی
ذات کو دیکھے تو اس میں وہ تیرا آئینہ ہے (جیسا
کہ ابھی[عہ] بیان ہوا کہ وہ تیرے لئے تیری استعداد
کی صورت میں تجلی کرتا ہے) اور اُن کی جو روئیت
(خاصہ) اپنے اسماء کے متعلق ہے اور اُن
اسماء کے جو احکام ظاہر ہوتے ہیں (اور اُس
روئیت اسماء کی گویا یہی تفسیر ہے) اس میں تو اس کا
آئینہ (اور مظہر) ہے (جیسا اپنے محل میں متقرر ہے) اور وہ اسماء اُسکے غیر ذات نہیں (تو اس اعتبار
سے تو اُسکی ذات کا بھی آئینہ ہو گیا جیسا وہ تیری ذات کا آئینہ ہے) پس (اُسکی ذات میں مرئیت

[عہ] یعنی شروع عبارت مقام میں جو کہ عبارت منقولہ رسالہ سے پہلے ہے ۱۲ منہ۔

وہ مرآتیت کے جمع ہونے سے بعض پر امر مختلط اور مبہم ہو گیا (یعنی جب ذات اپنی مجموعی صفات وافعال کے ساتھ عبد پر تجلی فرماتی ہے تو ان اعتبارات مذکورہ میں بعض اوقات یہ تمایز نہیں رہتا کہ کونسی حیثیت مرئیت کی ہے کہ وہ صفت ہے اور کونسی حیثیت مرآتیت کی ہے کہ وہ فعل ہے اور صفت عین ہے ذات کی اور فعل باوجود اسکی طرف منسوب ہونے کے عین نہیں ذات کا تو ان اعتبارات میں سے کسکو وجہ حق سمجھا جاوے اور اسکو ثابت کیا جاوے اور کسکو وجہ خلق سمجھکر اس سے تنزیہ کیجاوے جیسے کوئی آئینہ کہ بہت شفاف ہے کہ نظر نہیں آتا مگر اسکو کسی رنگین جسم کے محاذی کر دینے سے وہ صورت اسمیں نظر آنے لگی تو اس سے معلوم ہوا کہ اس صورت کا محل ارتسام کوئی آئینہ ہے تو وہ آئینہ اس صورت کا مرآۃ بھی ہے چنانچہ ظاہر ہے اور اسکی وجہ سے مرئی بھی ہے کہ پہلے اسکا وجود ظاہر نہ تھا اب ظاہر تو ہوا اسی طرح وہ صورت اس آئینہ کا مرآۃ بھی ہے چنانچہ ابھی معلوم ہوا اور اسکی وجہ سے مرئی بھی ہے چنانچہ ظاہر ہے پس یہاں آئینہ میں مثلاً جو دونوں اعتبار جمع ہو گئے ناواقف آدمی کو خلط ہو سکتا ہے کہ اسمیں کونسا اعتبار اصلی ہے اور کونسا اعتبار غیر اصلی پس اگر وہ اس آئینہ کی حقیقت بیان کرنے بیٹھے حیرت غالب ہو گی کہ کس صفت کو ذات کیلئے ثابت کرے اور کس کی ذات سے نفی کرے اسی مضمون کو کسی نے اس طرح ادا کیا ہے ؎

رق الزجاج ورقت الخمر	فتشابھا فتشاکل الامر
فکانما خمر ولا زجاج	وکانما زجاج ولا خمر

پھر (اس اشتباہ کے بعد) ہم میں (یعنی اہل تجلی میں کذا قال بالی) بعض تو وہ ہے کہ اپنے (عین) علم کی حالت میں (تمایز سے) جاہل ہے (جیسے مثال مفروض میں اس زجاج کا کسی درجہ علم ہے لیکن تمایز نہیں) پس وہ تو یوں کہیگا کہ عاجز ہونا ادراک یعنی مدرک کے درک (حقیقت) سے یہی ادراک ہے (یعنی اس صاحب تجلی کے اعتبار سے یہی انتہا ہے ادراک کا) اور ہم میں بعض وہ ہیں کہ انھوں نے (وجہ تمایز کو) جانا تو وہ اس قسم کی بات نہ کہیگا گو وہ بات کہتا بھی (مرتبہ عجز میں) اعلیٰ درجہ کا قول ہے (مگر چونکہ اسکو یہ عجز حاصل نہیں لہذا یہ بات نہ کہیگا مگر اس تمایز کو بھی بیان نہ کریگا) بلکہ اس شخص کو یہ علم (اور تمایز) سکوت دیگا جیسا اس (پہلے) کو علم نے عجز مع اعتراف عجز دیا ہے (اسکو نہ عجز ہوا کہ عجز کا اعتراف کرے اور نہ تمایز کے ساتھ تکلم کیا بلکہ خاموش ہو گیا اور یہ ابہام جب تعارض دلائل سے ہو اہل نظر کے اختلاف کا سبب ہو جاتا ہے ان میں سے سلف سکوت کرتے تھے خلف کلام کرتے ہیں باقی یہ کہ جب انکو تمایز ہو گیا تو تکلم کیوں نہیں کرتے تو وجہ یہ ہے کہ وہ تمایز ذوقی ہے جو عبارت میں نہیں آسکتا اسلئے تکلم نہیں کرتے) اور یہ شخص (جسکو علم نے سکوت دیا ہے) اعلیٰ درجہ کا عالم باللہ ہے (الحل الاقوم) **ف** اس قول سے جو اعتراض ناشی ہوا ہے اسکی تقریر اوپر حرف **الف** کے ذیل میں گذر چکی ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ عجز عن المعرفۃ کو جہل کہا گیا حالانکہ وہ عین معرفت و ادراک ہے اور عجز کو عین معرفت کہنا یہ قول حضرت صدیق اکبر رضہ کا ہے مگر اس قول کے قائل کو ادنیٰ درجہ کا عالم کہا گیا اور غیر عاجز کو اعلیٰ درجہ کا عارف کہا گیا اور اس علم کو اپنے لئے بواسطہ خاتم الولایۃ ہونے کے ثابت کیا گیا۔

الارتقاب (۱۱)

قال الشعرانی فان قلت اذا کانت مجہولۃ فما مرادھم بقولھم فلان من العلماء باللہ تعالیٰ فالجواب کما قالہ الشیخ فی الباب السادس من الفتوحات ان مرادھم بذلک العلم بوجودہ وما ھو تعالیٰ علیہ من صفات الکمال ولیس مرادھم العلم بذاتہ لان ذلک عندھم ممنوع لا یعلم بدلیل ولا برھان ولا یاخذہ حد و معرفتنا بہ سبحانہ وتعالیٰ انما ھی علمنا بانہ لیس کمثلہ شیٔ واما الماھیۃ فلا یمکن لنا علمہا قطعاً انتھی (مبحث رابع ج ۱ صـ۶)

(**ترجمہ**) امام شعرانی کہتے ہیں کہ اگر تم کہو کہ جب ذات حق نامعلوم ہے تو اہل طریق کے اس قول کے کیا معنی ہیں کہ فلاں شخص علماء باللہ میں سے ہے تو جواب اسکا مطابق شیخ کے قول کے جو فتوحات کے باب ششم میں مذکور ہے یہ ہے کہ مراد اُن کی اس سے علم ہے اسکے وجود کا اور اسکے صفات کمال کا اسکی ذات کا علم مراد نہیں کیونکہ یہ علم ذات کا اُنکے نزدیک ممتنع ہے نہ وہ کسی دلیل سے معلوم ہو سکتی ہے نہ کسی برہان سے اور نہ اسکو کوئی حد شامل ہو سکتی ہے

وقال فی باب الاسرار قد تکون المعرفۃ بالشیٔ ھی العجز عن المعرفۃ فیعرف العارف ان ھذا المطلوب لا یعرف ولیس الغرض من معرفۃ الشیٔ الا ان یتمیز عن غیرہ فقد میز وتمیز من لا یعرف بکونہ لا یعرف فحصل المقصود انتھی (مبحث رابع ج ا ص۵۵) وقال الشعرانی فان قیل فما اعلی المحامد التی یثنی بھا العبد علی اللہ تعالی فالجواب کما قالہ الشیخ فی الباب السابع والستین واربعمائۃ اعلی المحامد عند جمیع المحققین عقلا وشرعا قولنا ھو تعالی کما اثنی علی نفسہ لیس کمثلہ شیٔ اذ لا یصح للعبد ان یثنی علی ربہ عز وجل بما لا یعقلہ العبد وما بقی الا ان یثنی علیہ العبد بما یعقلہ فقط ومعلوم ان الحق تعالی من وراء کل ثناء للعبد الخ (مبحث رابع ج ا ص۵۵) وقال الشعرانی فان قلت فاذن لا سبیل للعبد الی التنزیہ الخالی عن التشبیہ ابدا فالجواب کما قالہ الشیخ فی الباب الثانی والسبعین نعم لا سبیل للمخلوق الیہ الا برد العلم فیہ الی اللہ تعالی فقد صدق واللہ ابو سعید الخراز حیث قال لا یعرف اللہ

اور ہماری معرفت حق سبحانہ وتعالیٰ کیساتھ صرف ہمارا یہی جاننا ہے کہ اسکی مثل کوئی چیز نہیں باقی اسکی حقیقت سو اسکا علم ہمکو قطعاً نہیں ہو سکتا (اس قول میں تصریح ہے کہ اس کی ذات کی معرفت کسی طریق سے بھی ممکن نہیں) اور شیخ نے باب اسرار میں فرمایا ہے کہ بعض دفعہ کسی چیز کی معرفت یہی ہوتی ہے کہ اسکی معرفت سے عجز ہو پس عارف کو یہ معرفت ہوتی ہے کہ اس مطلوب کی معرفت نہیں ہو سکتی اور کسی چیز کی معرفت سے یہی غرض ہوتی ہے کہ وہ غیر سے متمیز ہو جاوے اور یہ چیز (جسکی معرفت نہیں ہو سکتی) متمیز ہو گئی اور جس کی معرفت نہیں ہو سکتی اُسکا تمیز اسی طرح ہو گیا کہ اُسکی معرفت نہیں ہو سکتی تو (جو) مقصود تھا معرفت سے وہ) حاصل ہو گیا (یہ بالکل وہی مضمون ہے جو حضرت مجدد صاحبؒ نے ارشاد فرمایا ہے) اور شعرانی نے فرمایا ہے کہ اگر کہا جائے کہ بندہ جو حق تعالیٰ کی محامد بیان کرے اُن سب میں اعلیٰ حمد کیا ہے تو جواب اس کا موافق شیخ کے قول کے جو کہ باب چار سو سڑسٹھ میں ہے یہ ہے کہ سب میں بڑی حمد عقلاً و شرعاً جمیع محققین کے نزدیک ہمارا

الا اللہ انتھی (مبحث رابع ج ا ص۵۶) وقال فی الباب السابع والستین وثلثمائۃ ما سمی الحق تعالی نفسہ بالباطن الا لبطون العلم بالذات عن جمیع الخلق دنیا واخری وقال فی الباب الثالث والسبعین وثلثمائۃ واذا کانت ذات الحق تعالی غیر معلومۃ فالحکم علیھا بامر دون اخر جھل عظیم وقال فی الباب التاسع والستین وثلثمائۃ اعلم ان ذات الحق تعالی لا یعلمھا احد من خلق اللہ تعالی فھی وراء کل معلوم انتھی کلام الشیخ محی الدین فی جمیع ابواب الفتوحات المکیۃ وغیرھا (مبحث رابع ج ا ص۵۶)

یہ قول ہے کہ حق تعالیٰ ایسا ہے جیسا اُس نے خود اپنی ثنا کی اور اُسکی مثل کوئی چیز نہیں ہے اسلئے کہ کسی بندہ سے ممکن نہیں کہ وہ حق تعالیٰ کی وہ ثنا کرے جسکو جانتا نہ ہو تو اب یہی بات باقی رہگئی کہ بندہ اُسکی ایسی ثنا کرے جسکو جانتا ہو اور یہ معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ بندہ کی ہر ثنا سے آگے ہے اور نیز شعرانی نے فرمایا ہے کہ اگر تم کہو کہ اس صورت میں تو عبد کے لئے ایسی تنزیہ کی طرف کبھی کوئی سبیل (وقدرت) ہی نہیں جو تشبیہ سے خالی ہو جواب اسکا جیسا شیخ نے بہترویں باب میں فرمایا ہے یہ ہے کہ واقعی کسی مخلوق کو اس کی (معرفت کی) طرف کوئی سبیل نہیں بجز اسکے کہ اس باب میں علم کو اللہ تعالیٰ ہی کے حوالہ کیا جاوے واقعی واللہ ابو سعید خراز نے سچ کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی معرفت بس اللہ تعالیٰ ہی کو ہے اور شیخ نے تین سو سڑسٹھویں [۳۶۷] باب میں فرمایا ہے کہ حق تعالیٰ نے جو اپنا نام باطن رکھا ہے وہ صرف اسی وجہ سے کہ ذات کا علم جمیع خلق سے باطن ہے دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی اور جب حق تعالیٰ کی ذات نامعلوم ہے تو اسپر (بدون نص جزئی یا کلی کے) کسی چیز کا حکم کرنا اور دوسری کی نفی کرنا جہل عظیم ہے اور شیخ نے تین سو انہترویں [۳۶۹] باب میں فرمایا ہے کہ جاننا چاہیئے کہ حق تعالیٰ کی ذات کو مخلوق میں سے کوئی نہیں جانتا وہ ذات تمام معلومات سے وراء الوراء ہے شیخ کا کلام فتوحات مکیہ وغیرہ کے تمام ابواب میں ختم ہوا **ف** ان مجموعی اقوال میں اسی مضمون کی تصریح ہے جسکی تحقیق حضرت مجدد صاحبؒ نے فرمائی ہے جو کہ حرف الف کے تحت میں مذکور ہے اور فصوص کی جس عبارت سے یہ شبہ ناشی ہوا ہے اُسکا محمل خود کمالات حق کا عدم ادراک بالکنہ نہیں کہ یہ تو شیخ کے

نزدیک بھی عین معرفت ہے بلکہ اسکا محمل وجہ حق ووجہ خلق کا عدم ادراک بالتمام ہے شیخ اسکو جہل کہہ رہے ہیں جیسا اُن کی تقریر میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے جسکو میں نے اُس کے ترجمہ میں ظاہر کردیا ہے اور اُسی تقریر میں جو قول العجز عن ادراک الادراک کو جہل پر محمول کیا گیا ممکن ہے کہ اُن کے نزدیک حضرت صدیق رضؓ کی طرف اسکی نسبت ثابت نہ ہو بلکہ ان کی تعبیر فمنا من جہل فی علمہٖ قرینہ ہے کہ کسی اپنے ہم رتبہ کا قول مراد ہے اور اگر حضرت صدیق رضؓ نے ہی ایسا فرمایا ہو اُسکا محمل وہ ہوگا جو مجدد صاحب نے فرمایا ہے ایک ہی قول کا محمل اختلاف قائل سے بدل جاتا ہے چنانچہ انبت الربیع البقل اگر موحد سے صادر ہوا سکے اور معنی ہونگے اور اگر دہری سے صادر ہو اور معنی ہوں گے باقی یہ کہ پھر مجدد صاحب نے یہ شبہ کیوں فرمایا تو ممکن ہے کہ کسی نے مجدد صاحب کی خدمت میں ناتمام نقل کیا ہو اور مجدد صاحب نے بنا بر حسن ظن اُس روایت پر اعتماد فرمالیا ہو واللہ اعلم بضمائر عبادہ اور خاتم الولایت کی بحث اور نمبر حرف الف کے ذیل میں حضرت مجدد صاحب نے اس قول میں ہرگاہ بجواجہ صدیق رضہ الرحمن جس امر کی طرف اشارہ کیا ہے یعنی اخذ انبیاء عن خاتم الاولیاء اُسکی تحقیق بھی مستقلاً اعتراب کے بقیہ مباحث میں آئندہ آنے والی ہے انشاء اللہ تعالیٰ۔

الارتقاب (۱۲)

وھو صلح ان یکون منشأ للشبھۃ المذکورۃ فی ب

قال الشیخ فی الباب السادس والخمسین اعلم یا اخی ان الاستقراء السقیم لا یصح فی العقائد لان مبناھا علی الادلۃ الصحیحۃ وقد تتبع بعض المتکلمین ادلۃ المحدثات فلم یجد فیھا من ھو عالم بنفسہ فاعطاہ دلیلہ ان لا یکون عالم قط الا بصفۃ زائدۃ علی ذاتہ تسمی علما وحکمھا فیمن قامت

(ترجمہ) شیخ نے باب چھپن ۵۶ میں فرمایا ہے کہ اے بھائی اس بات کو جانو کہ استقراء سقیم عقائد میں صحیح نہیں کیونکہ عقائد کی بنا ادلہ واضحہ پر ہوتی ہے (اور استقراء ادلہ میں سے نہیں) اور بعض متکلمین نے ادلہ محدثات کو تتبع کرکے دیکھا سو اُن میں کسی ایسے کو نہ پایا جو بذاتہ عالم ہو تو اس بعض متکلمین کو اسکی

بہ ان یکون عالما قال وقد علمنا ان الحق تعالی عالم فلا بد ان یکون لہ علم ویکون ذالک العلم صفۃ زائدۃ علی ذاتہ قائمۃ بہ قال الشیخ محی الدین وھذا استقراء سقیم بل ھو اللہ العالم القادر الخبیر کل ذلک بذاتہ لا بامر زائد علیھا الی آخر ما قال واطال وبحث

رابع عشر ج ۱ ص ۴۱)

دلیل نے اس امر کا افادہ کیا کہ کوئی عالم نہیں ہوتا مگر ایسی صفت سے جو اسکی ذات پر زائد ہو اور جسکو علم کہا جاوے اور اُس صفت کا اثر اُس شخص کے باب میں جسکے ساتھ وہ صفت قائم ہو یہ ہوگا کہ وہ شخص عالم ہوجاویگا اور اُس متکلم نے یہ بھی سمجھا کہ ہمکو معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم ہے تو ضرور اُسکے لئے صفت علم ثابت ہوگی اور وہ صفت اُسکی ذات پر زائد ہوگی اور اُسکی ساتھ قائم ہوگی شیخ نے فرمایا کہ یہ استقراء نہایت ضعیف ہے بلکہ وہ اللہ ہی عالم ہے قادر ہے خبیر ہے اور وہ سب کچھ اپنی ذات سے ہے نہ کسی امر زائد سے **ف** اس قول سے جو اعتراض ناشی ہوا ہے اُسکی تقریر او پر حرف ب میں گذر چکی ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ صفات کو عین ذات کہدیا جو کہ اہل سنت وجماعت کے خلاف ہے اور اس قول سے امام شعرانی بھی متاثر ہوئے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں۔

فتلخص من جمیع کلام الشیخ انہ قائل بان الصفات عین لا غیر کشفا ویقینا وبہ قال جماعۃ من المتکلمین وما علیہ اھل السنۃ والجماعۃ اولی انتھت

رابع عشر ج ۱ ص ۸۳)

(ترجمہ) پس شیخ کے تمام کلام کا یہ خلاصہ نکلا کہ وہ کشفاً ویقیناً اسکے قائل ہیں کہ صفات عین ہیں غیر نہیں اور ایک جماعت متکلمین کی بھی اسکی قائل ہے اور اہل سنت وجماعت جس عقیدہ پر ہیں وہ اولی ہے (گویا شعرانی بھی شیخ پر لطافت کیساتھ شبہ فرماتے ہیں)

الارتقاب (۱۲)

ذکر الشیخ محی الدین فی الباب السادس عشر واربعمائۃ عن شیخہ ابی عبد اللہ

(ترجمہ) شیخ نے باب چار سو سولہ ۴۱۶ میں اپنے شیخ ابی عبد اللہ کنانی سے جو

الكتاني امام المتكلمين بالمغرب انه يقول كان يقول كل من تكلف دليلاً على كون الصفات الالٰهية عينا او غيرا فدليله مدخول لكن من قال انها عين فهو اكثر ادبا و تعظيما وسياتي اخر المبحث الاتي عقبه (اي المبحث الخامس عشر) ان من الادب ان تسمى الصفات اسماء لانه هو الوارد (مبحث رابع عشر ج ا ص۸)

مغرب میں امام المتکلمین تھے نقل کیا ہے کہ وہ فرماتے تھے کہ جن لوگوں نے صفات الٰہیہ کے عین یا غیر ہونے پر دلیل لانے میں تکلف کیا ہے ان کی دلیل مخدوش ہے لیکن (پھر بھی) جو شخص عین کہتا ہے وہ ادب و تعظیم میں بڑھا ہوا ہے اور آئندہ بحث میں آتا ہے کہ ادب کی بات یہ ہے کہ صفات کو اسماء کہا جائے کیونکہ یہی وارد ہوا ہے

ف شیخ کا اس قول کو بلا نکیر نقل فرمانا صاف دلیل ہے اسکو پسند فرمانے کی پس اس سے معلوم ہوا کہ عین جو فرمایا ہے وہ جزماً نہیں فرمایا بلکہ عین کہنے کو ترجیح دی ہے غیر کہنے پر اور اصل مسلک سکوت و عدم خوض ہے جیسا سلف کا مسلک تھا اور ظاہر یہی ہے کہ جب شیخ صفات کو صفات کہنا بوجہ عدم ورود نص کے خلاف ادب کہتے ہیں تو نص میں عین ہونا بھی تو نہیں آیا اس حکم کو کیسے پسند کرینگے پس شیخ پر کوئی شبہ نہیں رہا باقی علی سبیل الفرض اگر انکا یہ قول اصلی بھی ہوتا تو اس صورت میں اہل سنت کے خلاف ہونے کے بنا پر اعتراض کا جواب اوپر تنبیہ اول میں گذر چکا ہے اور اس شق میں نفی صفات کے شبہ کا جواب یواقیت کے مبحث رابع عشر کی ابتدا میں مذکور ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ یہ صرف الزام ہے کسی کا مذہب نہیں اسی طرح صفات کے زیادت کی قائلین پر شبہ تعدد وجبا کا ساقط ہے کیونکہ صفات واجب للذات ہیں اور تعدد وجبا ر بالذات کا ممتنع ہے

الارتغاب (۱۳)

وهو يحتمل مع البعد ان يكون منشأ للشبهة المذكورة في ج

قال في الفص الهودي من الفصوص فكل ماش على صراط الرب المستقيم

ترجمہ شیخ نے فص ہودی میں فرمایا کہ رب کے صراط مستقیم پر سب چل رہے

فهو غير مغضوب عليهم من هذا الوجه ولا ضالين وبعد اسطر فلما ساقهم الى ذلك الموطن حصلوا في عين القرب فزال البعد وقال بعد اسطر فلا قرب اقرب من ان يكون هويته عين اعضاء العبد وقواه وفي اخر هذا الفص فالكل مصيب وكل مصيب ماجور وكل ماجور سعيد وكل سعيد مرضي عند ربه (الحل الاقوم مقام ثامن)

ہیں پس وہ لوگ اس حیثیت سے نہ مغضوب علیہ ہیں نہ ضال ہیں اور چند سطروں کے بعد فرمایا کہ جب ان کو اس مقام تک پہونچا دیا تو وہ عین قرب میں حاصل ہوگئے اور بعد زائل ہوگیا اور چند سطروں کے بعد فرمایا کہ اس سے بڑھکر کیا قرب ہوگا کہ حق تعالیٰ کی ہویت عبد کے عین اعضا و قویٰ کے شکل ہو جاوے اور اس فص کے اخیر میں ہے کہ سب مصیب ہیں اور ہر مصیب ماجور ہے اور ہر ماجور سعید ہے اور ہر سعید اپنے رب کے نزدیک مرضی ہے

ف جو قول شیخ کا حرف ج میں نقل کیا گیا ہے وہ اس عنوان سے میری نظر سے نہیں گذرا مگر فصوص کی عبارت بالا بعد حل کے اس قول کا منشا ہو سکتی ہے اسلئے اول اسکو حل کرتا ہوں وہ حل یہ ہے کہ حق تعالیٰ کے احکام دو قسم کے ہیں ایک تکوینی ایک تشریعی تکوینی تو مراد ہے مرضی ہونا ضروری نہیں اور تشریعی مرضی ہے مراد ہونا ضروری نہیں کہیں دونوں جمع ہو جاتے ہیں پس مضل کے اقتضا سے جو ضال ہوا مضل کو اسکا رب اور ضلال کو اسکا صراط مستقیم کہتے ہیں اور قرب سے یہی مراد عام ہے تکوینی و تشریعی کو ولا مشاحۃ فی الاصطلاح اور مغضوبیت و ضلال کی جو نفی کی ہے اسکے معنی بھی یہی ہیں کہ یہ ضلال جس اسم کا مقتضا ہے جسکو وہ اسکا رب کہتے ہیں اس رب کی طرف سے نہ اسپر غضب ہے یعنی وہ مقتضی غضب کو نہیں کیونکہ یہ تو اسکی مقتضا کی موافق ہے اور اسی طرح اسکے اعتبار سے یہ شخص ضال نہیں یعنی غیر صراط مستقیم پر نہیں کیونکہ اسکے اعتبار سے اسکو صراط مستقیم بالاصطلاح المذکور پر قرار دیا گیا ہے البتہ اس اسم کے مقابل جو اسم ہے مثلاً ہادی اسکے اعتبار سے یہ شخص صراط مستقیم پر بھی نہیں اور اسکے اعتبار سے مغضوب علیہ و ضال بھی ہے (الحل الاقوم مقام ثامن) اب بعد حل کے سمجھو کہ قرب و عدم ضلال و عدم غضب مستلزم ہے رضا کو بلکہ عدم غضب تو عین رضا ہے اور اخیر قول میں تو رضا عند الرب کی تصریح ہے اور اصابۃ

وماجوریت وسعادت سے بھی مری قرب مراد ہے اور چونکہ اصطلاح میں ضلال کا رب مضل ہے اور ایمان وعمل صالح کا رب ہادی اسلئے ہر ایک کو اُسکے رب کا مرضی بتلا دیا ہیں کفر ومعاصی کا اسم مضل کے اعتبار سے مرضی ہونا لازم آگیا حالانکہ اُنکا غیر مرضی ہونا نصوص سے ثابت ہے کقولہ تعالیٰ ولا یرضی لعبادہ الکفر الآیۃ وامثالہا یہی حاصل تھا تقریر مذکور حرف ج کا اور شاید اختلاف عنوان کے سبب بغموم مشوہ فرمایا باقی ایجاب واختیار کی تحقیق سو عنقریب آئندہ لمبر متصل میں مستقلاً آتی ہے انشاء اللہ تعالیٰ۔

الارتقاب (۱۳)

قال فی الباب الثالث عشر واربعمائۃ فان قیل فھل یجب الرضا بالمقضی کالقضاء فالجواب الذی علیہ اھل السنۃ والجماعۃ انہ یجب الرضا بالقضاء لا بالمقضی (مبحث سادس عشر ج ۲ ص ۹)

(ترجمہ) شیخ نے باب چار سو تیرہ[۱۳] میں فرمایا کہ اگر سوال کیا جاوے کہ کیا مقضی پر بھی رضا ضروری ہے جیسے قضا پر ضروری ہے تو اسکا جواب جس پر اہل سنت وجماعت ہیں یہ ہے کہ قضا پر رضا ضروری ہے مقضی پر نہیں

ف ظاہر ہے کہ کفر ومعاصی مقضی ہیں جب ان پر رضا جائز نہیں اور مرضی حق پر رضا واجب ہے تو ثابت ہوا کہ کفر ومعاصی مرضی حق نہیں ہیں پس قول نصوص سے جو اسم مضل کے اعتبار سے اُنکا مرضی ہونا لازم آتا ہے سو جیسا قرب وعدم غضب وصراط مستقیم کے معانی اصطلاحی ہیں ایسے ہی رضا کے معنی بھی اقتضا ہوں گے نہ کہ محبوبیت وعدم کراہت کما فی قولہ تعالیٰ اولئک الذین اشتروا الضلالۃ بالھدیٰ والعذاب بالمغفرۃ ومعلوم ان الاشتراء یستلزم الرضاء ولا یرضی احد بالعذاب ومع ذلک اطلق علیہ ما یستلزم الرضا لان حالھم کان یقتضی العذاب فنزل الاقتضاء بمنزلۃ الرضاء فافھم۔

الارتغاب (۱۴)

وھو ایضاً یحتمل مع البعد کما قبلہ ان یکون منشأ للشبھۃ المذکورۃ فی حرف د

قال (الشیخ) فی باب الاسرار الحق تعالیٰ مع العالم مرتبط ارتباط عبودیۃ بسیادۃ فان مالکا بلا مملوک وقاھرا بلا مقھور لا یصح انتھی (مبحث ثانی ج ۱ ص ۳۲) ثم قال (الشیخ) علی ان من ادل دلیل علی توحید الحق تعالیٰ کونہ تعالیٰ علۃ للعالم عند الحکماء فانہ توحید ذاتی ینفی معہ الشریک بلا شک لکن اطلاق لفظ العلۃ فی جانب الحق تعالیٰ لم یرد بھا شرع فلا نطلقھا علیہ سبحانہ وتعالیٰ (مبحث ثانی ج ۱ ص ۴)

(ترجمہ) شیخ نے باب الاسرار میں فرمایا ہے کہ حق تعالیٰ عالم کے ساتھ ایسا مرتبط ہے جیسے عبودیت کی ساتھ سیادت اسلئے کہ مالک بلا مملوک اور قاہر بلا مقہور ممکن نہیں پھر شیخ نے (دوسرے مقام پر بعد ایک بحث کے) فرمایا ہے کہ اسکے علاوہ یہ ہے کہ بڑی دلالت کرنے والی دلیل توحید حق پر حکماء کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا عالم کے لئے علت ہونا ہے ایسی توحید ذاتی ہے کہ اسکی ساتھ بلا شبہ شریک منتفی ہے لیکن لفظ علت کا اطلاق حق تعالیٰ کی شان میں شرع میں وارد نہیں ہوا اس لئے ہم اسکا اطلاق اللہ تعالیٰ پر نہ کرینگے

ف ان دونوں قولوں کی شرح آئندہ جواب کے ساتھ آویگی ملاحظہ کیجاوے اور مثل قول سابق کے شیخ کا یہ قول بھی جو حرف د میں نقل کیا گیا ہے نظر سے نہیں گذرا میرے خیال میں یہ دو عبارتیں جو لکھی گئی ہیں یہ منشا اس شبہ کی ہوسکتی ہیں کہ عبارت اولیٰ میں مقہور ومملوک کو قاہر ومالک کے لوازم میں سے کہا اور لازم ممتنع الانفکاک ہوتا ہے اور یہ شان علت موجبہ کی معلول کے ساتھ ہوسکتی ہے اور فاعل بالاختیار میں تو انفکاک واقع بلکہ لازم ہے اور دوسری عبارت میں حکماء پر رد نہیں کیا اور ان کا قائل بالایجاب ہونا مشہور ہے تو اس سے شبہ موافقت کا ہوتا ہے واللہ اعلم۔

الارتقاب (۱۴)

قال الشیخ فی عقیدتہ الصغری لم تتعلق قدرتہ بایجاد شیء حتی اراده کما انہ لم یردہ حتی علمہ اذ یستحیل فی العقل ان یرید ما لا یعلم او یفعل المختار المتمکن من ترک

(ترجمہ) شیخ نے عقیدہ صغری میں کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت کسی شئی کی ایجاد کی ساتھ متعلق نہیں ہوئی جب تک کہ اُسکا ارادہ نہیں فرمایا

ذلك الفعل ما لا يريده (فصل اول ص۳)   جیسا کہ ارادہ بھی نہیں فرمایا جب تک کہ اسکو

جان نہیں لیا کیونکہ یہ امر عقل کے نزدیک محال ہے کہ ایسی چیز کا ارادہ کرے جسکا علم نہ ہو یا فاعل مختار

جو کہ اُس فعل کے ترک پر بھی قادر ہے وہ ایسا فعل کرے جسکا ارادہ نکرے **ف** اسمیں نہایت صاف

تصریح ہے حق تعالیٰ کے فاعل مختار ہونے کی اور اسکی بھی کہ وہ جس فعل کو کرتا ہے اُسکے ترک پر بھی

قادر ہے پس ایجاب کا شبہ اس سے یقیناً منتفی ہوگیا باقی عبارتیں سابقین سے جو شبہ پیدا ہو سکتا ہے

ان کی صحیح تفسیر کے بعد وہ شبہ نہ رہیگا سو عبارت اولیٰ کے معنی یہ ہیں کہ قاہریت ومالکیت کے

ساتھ اتصاف بالفعل یہ موقوف ہے وجود مقہور ومملوک پر جیسے رازق بالفعل کا حکم موقوف ہے

مرزوق پر سو اس سے مقہور ومملوک کا قدم وصدور بالایجاب لازم نہیں آیا بلکہ اُس اتصاف کا حدوث

لازم آتا ہے سو صفات فعلیہ واقع میں افعال ہیں صفات نہیں ہیں جیسے احیاء واماتت اور ان افعال

کے حدوث میں کوئی محذور نہیں دلیل اس تفسیر کی شیخ کا دوسرا قول ہے۔

قال الشیخ فی لواقح الانوار اعلم ان کل امر یطلب الکون فهو من کونه سبحانه وتعالی الٰها وکل امر لا یطلب الکون فهو من کونه تعالی ذاتا فهما اتاك من کلام اهل التوحید فزنه بهذا المیزان یتحقق لك الامر فیه انشاء الله تعالی انتهی (مبحث ثانی ج ۱ ص۳۰)

(**ترجمہ**) شیخ نے لواقح الانوار میں کہا ہے کہ جو امر طالب وجود ہے وہ حق تعالیٰ کے الٰہ ہونے کے اعتبار سے ہے اور جو طالب وجود نہیں وہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہونے کے اعتبار سے ہے پس اہل توحید کا جو کلام تجکو پہونچے تو اُسکو اس میزان میں وزن کرلے امر واقعی تجکو متحقق ہوجاویگا **ف** یعنی ذات حق کسی حادث

کے وجود کو مقتضی نہیں لیکن جب اُسکو معبود بالفعل کہا جاویگا تو وہ وجود عابد کو ضرور مقتضی ہوگا

اسمیں تصریح ہے اُس تفسیر کی اور عبارت ثانیہ حکماء پر حجت الزامیہ ہے کہ گو وہ علت موجبہ کے

قایل ہیں مگر وجوب بالذات میں کسی کو شریک نہیں مان سکتے تو توحید کا انکار وہ بھی نکر سکے البتہ علت

کہنا گو بمعنی ایجاب نہ ہو یہ اسلئے جائز نہیں کہ شریعت میں یہ لفظ وارد ہوا نہیں اور موہم ہوتا ہے

ایجاب کو۔ البتہ اگر شرع میں وارد ہوتا تو بعد تفسیر صحیح کے ایہام کی بھی پروا نہ کی جاتی جیسے مسیلمہ

کو رحمٰن الیمامہ کہا جاتا تھا مگر اسماء حسنیٰ میں رحمٰن کو متروک نہیں کیا گیا اور جبکہ وارد نہیں اور موہم ہے

اسلئے اجتناب واجب ہے اسی طرح شیخ نے رسالہ قصد حق میں لفظ صدور کے اطلاق کو ناجائز کہا ہے

جو حکماء کے کلام میں شائع ہے کہ عقل اول کو صادر عن الواجب کہتے ہیں عبارت اُنکی یہ ہے

لا یقال العالم صادر عن الحق تعالی الا بحکم المجاز لا الحقیقة وذلك لان الشرع

لم یرد بهذا اللفظ وجل الله تعالی ان یکون مصدرا للاشیاء لعدم المناسبة بین

الممکن والواجب الی ان قال وانما یقال انه تعالی اوجد الاشیاء بعد ان لم یکن لها

وجود فی اعیانها ثم انها ارتبطت بالموجد لها ارتباط فقیر ممکن بغنی واجب اھ مختصراً

(مبحث ثانی ج ۱ ص۲۹)

سمجھنے کی بات ہے کہ جب لفظ علت وصدور کے اطلاق کو اذن شرعی نہ ہونیکی وجہ سے

جائز نہیں رکھتے تو ان کے معانی کے اعتقاد کو جسکو شرع نے تضاد فرمایا ہے کیسے جائز رکھ سکتے ہیں

فائدۃ زائدۃ

تحقیق بالا سے شیخ کا اعتقاد حق تعالیٰ کے فاعل بالارادۃ والاختیار ہونے کے اثبات کا اور

فاعل بالایجاب والاضطرار ہونے کے انکار کا تو یقیناً ثابت ہو چکا اور اسکے خلاف اُن کا کوئی

قول منقول نہیں معلوم ہوا مگر تھوڑی مدت ہوئی کہ ایک مقام اُن کے کلام میں ایسا نظر سے گذرا کہ

گو اُسکا مضمون تو ایجاب نہیں مگر اُسکا عنوان تقریر عبارت میں ایجاب ہی کے قریب اثر پیدا کرتا ہے

چنانچہ اُسکے مطالعہ کے بعد سے کئی روز مجکو سخت توحش رہا جسکا تحمل دشوار ہوگیا آخر رحمت حق نے

دستگیری فرمائی کہ مجکو اپنے ایک بزرگ یعنی حضرت مولانا سید احمد صاحب دہلوی مدرس دیوبند

رحمۃ اللہ علیہ کی ایک تقریر یاد آئی جسکو عرصہ دراز گذرا کہ ایک دوست یعنی مولانا مرتضیٰ حسن صاحب

سلمہ اللہ تعالیٰ سے سنا تھا اُس سے شفاء کی توقع مظنون ہوئی اسلئے اُن سے وہ تقریر منگائی

جس سے فی الواقع اُس توقع میں کامیابی ہوئی اب اس احتمال سے کہ شاید اور کسی صاحب علم کو

وہ مقام دیکھکر ویسا ہی اشکال پیش آجاوے اس مقام پر اُس تقریر کا ملحق کر دینا مصلحت معلوم

ہوا اسلئے اول اُس عبارت موہمہ اشکال کو پھر اُس تقریر رافع اعضال کو نقل کرتا ہوں اور چونکہ

مقصود اس سے محض اہل علم کی خدمت ہے اسلئے اُس عبارت و تقریر کے ترجمہ یا توضیح کا اہتمام

نہیں کیا گیا۔

عبارت شیخ قدس سرہ

قال الشیخ فی الباب الحادی عشر واربعمأته بعد کلام طویل فمن کان له هذا العلم سبق هو الکتاب فهو لا یخاف سبق الکتاب علیه وانما یخاف من حیث کون نفسه سبقت الکتاب اذ الکتاب ما سبق علیه الا بحسب ما کان هو علیه من الصورة التی ظهر فی وجوده علیها فلیسلم العبد نفسه ولا یعترض علی الکتاب قال ومن هنا ان عقلت وصف الحق تعالی نفسه بان له الحجة البالغة لو نوزع فان من المحال ان یتعلق العلم الالهی الا بما هو المعلوم علیه فی نفسه فلو ان احدا احتج علی الله تعالی وقال قد سبق علمك بان اکون علی کذا فلم تؤاخذنی فقال الحق تعالی وهل علمتك الا علی ما انت علیه فلو کنت علی غیر ذلك لعلمتك علی ما تکون علیه ومن هذا العلم معنی قوله تعالی وما ظلمناهم ولکن کانوا انفسهم یظلمون ونحوها من الآیات یعنی فان علمنا ما تعلق بهم حین علمناهم فی القدم الا بما ظهروا به فی الوجود من الاحوال لا تبدیل لخلق الله وسیأتی بسط ذلك فی المبحث الخامس والعشرین فی بیان ان لله الحجة البالغة قال الشیخ محی الدین بعد ذکر هذا الجواب وهذا یدلك علی ان العلم تابع للمعلوم ما هو المعلوم تابع للعلم وقال فی الباب الثامن والخمسین وخمسمأته بعد کلام طویل فمن هنا یعلم ان العلم لا اثر له فی المعلوم بخلاف ما یتوهمه اصحاب النظر اه مختصرا (مبحث سادس عشر ج ۱ ص ۸۹ فی الکلام علی اسمه العلیم)

تقریر حضرت مولانا سید احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ قرأیت بالمعنی

حضرت مولانا مرحوم کے الفاظ تو یاد نہیں مگر مضمون جیسا یاد ہے وہ عرض کرتا ہوں غلطی مجھسے اور ان سے اور اگر صحیح ہے تو حضرت مولانا مرحوم نے فرمایا ہوگا۔

چونکہ تمام عالم کا صدور باری تعالیٰ سے بالاختیار ہے اور اُسکا علم بھی ازلی اور محیط ہے۔ اور کوئی شئے بالاختیار بے علم صادر نہیں ہوسکتی اسوجہ سے علم الٰہی صدور اشیاء کے سلسلہ علل میں مثل قدرت وارادہ کے داخل ہے بلکہ ان سے مقدم قدرت اور ارادہ کا تعلق مقدور اور مراد سے ہو ہی نہیں سکتا جب تک اُسکا علم نہولے ورنہ صدور بالاضطرار اور حدوث علم باری تعالیٰ لازم آتا ہے تعالی اللہ عن ذلك علوا کبیرا۔ حوادث یومیہ کا علم تو ازل میں مسلم ہے کہ قبل حدوث اشیاء اللہ تعالیٰ کو ازل سے ایسا ہی علم تھا کہ جیسا بعد حدوث ہے بلکہ یہ بھی غلط ہے یوں کہنا چاہیے کہ اب بھی بلا تغیر وہی علم اسی طرح سے باقی ہے جس طرح پہلے تھا اور ویسے ہی باقی رہیگا علم باری تعالیٰ کے لئے معلوم کا وجود ضروری نہیں۔ بلکہ جب عالم حادث زمانی ہے تو حوادث زمانی اور حوادث یومیہ کا ازل میں من کل الوجوہ عدم ہونا چاہیے۔ تاکہ قد خلقتك من قبل ولم تك شیئا پوری طرح سے صادق آوے۔

خود اشیاء ممکنہ کی تو کیا مجال اُن کا مادہ تک بھی نہ تھا معلومات میں صرف ذات وصفات باری تعالیٰ ہمیشہ سے ہے ورنہ اور کوئی ممکن ازل میں نہ تھا مگر علم تھا اور ہے اور وہ بھی تفصیلی اور تفصیل بھی تام اُسکو اجمالی کہنا محض ایک اصطلاح ہے کہ منشاء انکشاف امر واحد ہے ورنہ علم میں اجمال کی گنجائش نہیں خدام والا نے خیال فرمایا ہوگا کہ حمد اللہ موجبہ کے لئے بھی وجود موضوع کی ضرورت کا قائل نہیں چہ جائیکہ موضوع معدوم کا پھر وہاں جب قضیہ صادق ہے تو نسبت کیسے ہوئی نسبت وجود حاشیتین کو چاہتی ہے یہ مقدمہ بھی نظری ہے اور کلیہ نہیں بلکہ بعض نسب بجائے وجود کے عدم احدی الحاشیتین کو اور بعض عدم الحاشیتین کو مقتضی ہوتی ہیں آخر موجود اور معدوم واقعی ہیں یا واقعی دو معدوموں میں حمل کیسے ہے شریک الباری ممتنع میں شریک الباری سے امتناع کو تعلق واقعی ہے یا نہیں مفہوم امتناع اگر موجود فی الذہن ہو۔ تو اُس سے کیا نفع۔ نہ وہ ممتنع بالذات نہ اُسکا اثبات ہے۔ علم باری تعالیٰ میں انکشاف کے لئے وجود معلوم کی ضرورت ہی نہیں بلکہ پہلے بالکل حالت عدم میں وہ معلوم اور منکشف ہوگا پھر اُس علم الٰہی ازلی کے مطابق تعلق قدرت وارادہ کا ہوگا بہت سے بہت جیسے استواء نزول من السماء ویدوساق ووجہ میں کہا جاتا ہے کہ الاستواء وغیرہ معلوم والکیف مجہول یہاں بھی کیف کو مفوض کیا جاوے مگر تعلق علم ازلی کا معلوم ممکن حادث سے حالت عدم میں بالکل قطعی اور یقینی ہے اور علم کے لئے اگر وجود معلوم کی باری تعالیٰ کے علم میں ضرورت ہو تو علم ازلی ثابت ہی نہیں ہوسکتا اور حدوث علم یا اضطرار لازم آتا ہے وکلاھما محال اور مجھے یاد ہے

کہ حضرت مرحوم ومغفور نے یہ بھی فرمایا تھا کہ علم مطابق معلوم کے اور علم تابع معلوم کے یہ صرف علم ممکن میں ہوتا ہے اسوجہ سے کہ ممکن کا علم معلوم کے سلسلہ علل میں داخل نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ کے یہاں معاملہ برعکس ہے کہ وہاں معلوم تابع علم کے ہے اور معلوم مطابق علم کے ہوگا ورنہ معلوم خود معدوم ہوگا۔ یہاں جیسا علم ہے ویسا ہی معلوم ہوگا۔ یہ امر آخر ہے کہ مطابقت طرفین سے ہوتی ہے تو بعد وجود معلوم دونوں طرف سے مطابقت کہہ سکتے ہیں۔ مگر دراصل اور حقیقۃً مطابق بالکسر معلوم ہی ہے مخلوقات میں علم حکایۃ اور معلوم محکی عنہ کے مرتبہ میں ہے اور وہاں بالعکس علم محکی عنہ اور معلوم حکایت ہے غرض تکوین میں علم ازلی کو تاثیر ہے جیسے قدرت وارادہ کو بلکہ ان سے اقوی واقدم کہ انکا تعلق بھی فرع تعلق علم ہے بلکہ اگر علم کا تعلق نہ ہو تو پھر قدرت اور ارادہ کا تعلق بھی محال ہے کیونکہ عدم علم کی صورت میں صدور بالاضطرار ہوگا اور اضطرار کی صورت میں قدرت اور ارادہ کو کیا واسطہ اور اگر بالفرض ہو بھی تو سلسلہ علل میں نہیں ہو سکتا نہ وجود صادر میں اسکو کچھ دخل ہوگا۔ کسی شخص کو اگر ہاتھ پیر باندھ اوپر سے ڈالدیا جائے اور وہ بھی اپنے ارادہ اور قدرت کو صرف کرے تو گرنے میں یہ قدرت اور ارادہ بیکار ہے علاوہ اسکے کہ صدور بالاضطرار نقص ہے اور اختیار کے خلاف جو مذہب ہے دوسری خرابی یہ لازم آتی ہے کہ صدور بالاضطرار میں مصدر صادر کیلئے علّت تامہ ہوتا ہے اور جس چیز کیلئے اللہ تعالیٰ کو علۃ تامہ کہا جائے اسکا قدیم بالزمان ہونا لازم ہے تو حوادث یومیہ کا قدیم بالزمان ہونا لازم ہوتا ہے وھو باطل بالبداھۃ یا کسی اور جابر کو فرض کرنا پڑیگا جسکے جبر سے یہ حوادث یومیہ صادر ہوئے وھو اشنع من الاول پھر اگر تعلق کو قدیم نہ کہا جائے تو تقدیر کا مسئلہ بالکل باطل ہو جائیگا کیونکہ تقدیر کی حقیقت تو یہی ہے کہ علم ازلی اور ارادۂ قدیمہ کی مطابق قدرت کا تعلق مقدورات سے ہو کر سب اسی نقشہ کی مطابق موجود ہوں۔ یہ تو عقلاً تھا بڑی بات یہ ہے کہ متکلمین کا مذہب یہی ہے کہ وہ علم میں تعلق علم کا معدوم کے ساتھ تسلیم فرماتے ہیں چنانچہ بحر العلوم مرحوم شرح سلم میں فرماتے ہیں ص۵ وذھب علمائنا الماتریدیۃ علیھم الرحمۃ الی ان علمہ صفۃ بسیطۃ قائمۃ بذاتہ تعالیٰ ذات اضافۃ وبتمیز الاشیاء باختلاف اضافاتہ ویلزمھم الحکماء بتعلق الاضافۃ بالمعدوم لان المعلوم قد یکون معدوما وھم یلتزمون ذلک

مستندا بما یقول الفلاسفۃ من ان الاستعداد کیفیۃ فی المادۃ ذات اضافۃ متعلقۃ بالمعدوم مادام معدوما۔

اور اسکے حاشیہ پر تحریر فرماتے ہیں **قولہ** وھم یلتزمون ذلک اھ نقل عن البعض ان العلم وان کان قدیما لکن متعلقاتہ حوادث فلم یکن فی الازل لہ تعلق بذات الحادث وحینئذ یسقط الاشکال۔ الا ان ھذا سخیف فانہ یؤل الی انہ لم یکن الاشیاء معلومۃ فی الازل لانہ متی لم یتعلق العلم لم یکن معلوما ولذا اترک ھذا القول فی الشرح۔ والجمھور علی ان العلم مع متعلقاتہ قدیم الا انہ لا یلزم الوجود لتعلق العلم کما قال فی الشرح وفیہ شیٔ یظھر لک فی الحواشی الآتیۃ فانتظر ۱۲ منہ بندہ **محمد مرتضیٰ حسن** عفی عنہ

۲۲-۵-۴۵ دیوبند۔ دوشنبہ

قال الاحقر **اشرف علی** فان قلت لما سقط ما بنی علیہ الشیخ جواب احتجاج العبد فما جوابہ قلت ھذا مبنی علی مسئلۃ القدر ویوم القیمۃ ینکشف عنھا الغطاء بقدر استعداد العبد فتتضح لہ الحقیقۃ فلا یحتج علی اللہ تعالیٰ ابدا وقد نص اللہ تعالیٰ علیہ فی قولہ قالوا شھدنا علی انفسنا وغرتھم الحیوۃ الدنیا وشھدوا علی انفسھم انھم کانوا کافرین وانظر کیف رضی الکافر فی اعتذارہ یوم القیامۃ بالکذب حیث قال واللہ ربنا ما کنا مشرکین ولم یرض بالاحتجاج بالقدر فعلم ان سقوط ھذا الاحتجاج اظھر من سقوط الاعتذار بالکذب فافھم حق الفھم تنجو عن کل الوھم انتھت الفائدۃ پھر اصل رسالہ کی طرف عود کیا جاتا ہے۔

الارتغاب (۱۵)

وھو یصلح ان یکون منشأ للشبھۃ المذکورۃ فی حوف

قال الشیخ محی الدین فی لوا قح الانوار وما ثم مثال اقرب ولا اشبہ بالرؤیۃ والتجلی من رؤیۃ الشاھد وجھہ فی المرآۃ وجھہ

(ترجمہ) شیخ نے لوا قح الانوار میں فرمایا ہے اور اس مقام پر کوئی مثال جو اقرب اور رویت وتجلی کے ساتھ اشبہ ہو اس (مثال) سے

يا أخي في نفسك عند ما ترى الصورة في المرآة أن ترى جرم المرآة لا تراه أبدا بل تنطبع صورتك في المرآة قبل تحققك بالرؤية فلا يقع بصرك إلا على صورة نفسك فلا تطمع ولا تتعب نفسك في أن ترقى إلى أعلى من هذا المرقى فما هو ثم أصلا وليس بعده إلا العدم المحض فليتأمل ويحرر فإنه يوهم أن المرئي في الآخرة لجميع الناس غير الحق ولا يخفى ما فيه (مبحث ثاني وعشرون ج ا ص ۱۲۳)

بڑھکر نہیں کہ شاہد اپنی صورت کو آئینہ میں دیکھے اور اگر اس مثال کے انطباق میں کوئی شبہ ہو تو جس وقت تم صورت کو آئینہ میں دیکھتے ہو تو اپنی ذات میں کوشش کرلو کہ تم آئینہ کا جرم دیکھ سکو قطعاً نہ دیکھ سکوگے بلکہ تمہارے رویت کی ساتھ متصف ہونے سے پہلے تمہاری صورت آئینہ میں مرتسم ہوجاویگی اس لئے تمہاری نگاہ صرف تمہاری صورت پر پڑیگی پس ہوس مت کرو اور اپنی جان کو تعب میں مت ڈالو کہ اس درجہ سے آگے ترقی ہو

سو وہ ترقی کا درجہ یہاں ہے ہی نہیں اور اس کے آگے کوئی درجہ معدوم محض ہے امام شعرانی کہتے ہیں کہ اسمیں تامل کرنا چاہیئے اور اسکی تنقیح کرنا چاہیئے کیونکہ اس سے ایہام ہوتا ہے کہ آخرت میں جسکی رویت سب آدمیوں کو ہوگی وہ غیر حق ہے (اور حق کی رویت نہ ہوگی) اور اسمیں جو خرابی ہے وہ مخفی نہیں (کہ ظاہر نصوص کے خلاف ہے اور نصوص کو ظاہر سے منصرف کرنے کی کوئی وجہ نہیں) **ف** یہ قول اُس شبہ کا منشا ہوسکتا ہے جسکی تقریر حرف ہ میں مذکور ہے اور امام شعرانی کو اس قول سے وہی شبہ پیدا ہوا لیکن تطابق عبارت سے یہ قول وہی معلوم ہوتا ہے جو (نمبر ۱۱) میں مذکور ہوچکا ہے جو منشا تھا شبہ مذکورہ حرف الف کا مگر وہ قول سابق اپنے سیاق وسباق سے یقیناً مشاہدہ آخرت کے متعلق نہیں بلکہ ایک خاص تجلی کے متعلق ہے جسکا وقوع نشاۃ دنیویہ میں ہوتا ہے اور اصطلاح میں تجلی ذاتی کہلاتی ہے جیسا کہ احقر نے الحل الاقوم میں اسکی توضیح کردی ہے تو اس صورت میں اس سے وہ شبہ ہی پیدا نہیں ہوسکتا اور اگر فرضاً یہ عبارت جو یہاں ناتمام منقول ہے اپنی سیاق وسباق سے رویت آخرۃ ہی کی باب میں ہو گو بعض اجزاء میں اس عبارت سابقہ سے متوافق ہوگئی ہو تو پھر اسکی توجیہ آئندہ جواب میں ابھی مذکور ہوگی۔

قال الشيخ في علوم الباب التاسع والستين وثلثمائة أنه لا يصح لإنسان قط أن يعبر عن حقيقة ما طريقه الذوق من غير تكييف كرؤية الله عز وجل أبدا فأطال في ذلك (مبحث ثاني وعشرون ج ا ص ۱۲)

(**ترجمہ**) شیخ نے باب تین سو انہتر [۳۶۹] کے علوم میں فرمایا ہے کہ کسی انسان سے ہرگز ممکن نہیں کہ ایسی چیز کی حقیقت کو عبارت میں کبھی کبھی لا سکے جسکا طریق ذوق محض بلا کیف ہے جیسے حق تعالی کی رُویت ہے اور اسکو دور تک بیان کیا **ف** اسمیں تصریح ہے کہ حق تعالی کی رُویت ایک حقیقت ذوقیہ بلا کیف ہے اور تجلی صوری ومثالی کا مکیف ہونا ظاہر ہے پس عبارت سابقہ یا تو اس باب سے نہیں جیسا اُس عبارت کے ذیل میں بیان کیا گیا ہے اور اگر اسی باب سے ہے یا اور کوئی عبارت اسکو مفید ہے تو اسکو اسپر محمول کیا جاویگا کہ شیخ کے نزدیک سبکو یکساں رُویت نہ ہوگی بلکہ اُنمیں بعض کو صوری مثالی ہوگی اور نصوص میں اجتہاد سے یا کشف سے یا دوسری بعض نصوص سے جنمیں تجلی مثالی وارد ہے جنکا رُویتِ موقف پر محمول ہونا احقر نے رسالہ احکام التجلی میں تحقیق کردیا ہے ایسی تاویل ممکن ہے چنانچہ اُن کی بعض عبارات اس تنویع کا قرینہ بھی ہیں مثلاً یہ عبارت جو کہ منقول ہوتی ہے۔

قال الشيخ في الباب الحادي والثلاثين وثلثمائة اعلم أن رؤية المؤمنين لربهم في الآخرة تابعة لاعتقادهم الذي كانوا عليه في دار الدنيا ليجني كل أحد ثمرة ما كان يعتقده فرؤيتهم على قدر علمهم بالله تعالى وعلى قدر ما فهموه ممن تلقوه من العلماء وكما أنهم متفاضلون في النعيم واللذة فمنهم من حظه من النظر إلى ربه لذة عقلية

(**ترجمہ**) شیخ نے باب تین سو اکتیس [۳۳۱] میں فرمایا ہے کہ جاننا چاہیئے کہ مومنین کا اپنے رب کو آخرت میں دیکھنا اُن کے اُس اعتقاد کے تابع ہوگا جسپر وہ دنیا میں قایم تھے تاکہ ہر شخص اپنے اعتقاد کا ثمرہ حاصل کرسکے پس انکی رُویت اُسی اندازہ سے ہوگی جتنا ان کا علم تھا اللہ تعالی کے ساتھ اور اُسی مقدار پر ہوگی جتنا انھوں نے اللہ تعالی کو اُن علماء سے

ومنهم من حظه من ذلك لذة نفسية ومنهم من حظه من ذلك لذة حسية ومنهم من حظه من ذلك لذة خيالية ومنهم من حظه من ذلك لذة مكيفة ومنهم من حظه من ذلك لذة يقال بتكييفها ومنهم من حظه لذة لا يقال بتكييفها ومنهم من هو مقلد في علمه بالله بحسب ما القى عليه عالمه او على حسب ما عنده من العلم واما على قدر ما يخيله عقله فقط ومنهم من هو غير مقلد وهكذا (مبحث ثاني وعشرون ج ۱ ص ۱۲۳)

سمجھا تھا جنکی تقلید کی تھی اور جیسا کہ وہ لوگ (دوسری) نعمتوں میں (بھی) اور لذت میں بھی ایک دوسرے سے بڑھے ہوئے ہونگے سو اُن میں بعض وہ شخص ہوگا جسکا حظ اپنے رب کو دیکھنے میں لذۃ عقلیہ ہوگی اور بعض کا حظ لذت نفسیہ ہوگی اور بعض کا حظ لذت حسیہ ہوگی اور بعض کا حظ لذت خیالیہ ہوگی اور بعض کا حظ لذت ذی کیف ہوگی اور بعض کا حظ وہ لذت ہوگی کہ (باوجود ذی کیف نہ ہونے کے) اُسکو ذی کیف کہا جا سکتا ہے (اسلئے کہ کچھ شائبہ کیف کا ہوگا گو غلبہ بے کیف ہونے کو ہوگا) اور بعض کا حظ وہ لذت ہوگی کہ اُسکو ذی کیف کہا بھی نہیں جا سکتا کیونکہ بالکل بے کیف ہوگی) اور بعض وہ شخص ہوگا جو اپنے علم باللہ میں مقلد ہوگا جیسا اُسکے (متبوع) عالم نے اُسکو علم پہونچا دیا یا جیسا اسکے پاس علم تھا یا فقط اُس اندازہ پر جو اُسکی عقل نے اُسکے خیال میں ڈالدیا اور بعض وہ شخص ہوگا جو کسی کا مقلد نہیں اور اسی طرح (اختلاف احوال سے اختلاف احکام ہوگا)

ف یہ عبارت تاویل مذکور کی صریح دلیل ہے **عود الی العنوانات السابقة** الحمد للہ مباحث خمسہ منقولہ عن المکتوبات المجددیہ کی تحقیق ختم ہوئی اور ان ہی مباحث کے ساتھ وہ شبہات بھی ختم ہوئے جو ذات وصفات کے مسائل کے ابواب میں شیخ پر کئے گئے ہیں اب نبوت وغیرہ کے متعلق شبہات اور اُن کے جواب مذکور ہوتے ہیں اور یہ بقیہ مضامین رسالہ کے اُن ہی عنوانات سابقہ سے ذکر کئے جاتے ہیں وَ نَسْئَلُ اللہَ الْمِنْعَامَ التَّوْفِیْقَ لِلْاِتْمَامِ ۔

قال في الباب الخامس والستين من

(ترجمہ) شیخ نے فتوحات کے پینسٹھویں

الفتوحات اعلم ان سبب غلط منكري النبوة من الحكماء قولهم الى قوله والامر عندنا وعند اهل الله ليس كذلك الخ ثم قال الشعراني فانظر يا اخي كيف غلط الشيخ رض من ينكر النبوة وكيف يظن بالشيخ انه يرد على احد شيئا ويتدين هو به والله ان هذا لبهتان عظيم (مبحث ثاني ج ۱ ص ۲۹) وقال الشعراني في مقام آخر بعد نقل هذا القول ما نصه واطال في رد اقوال منكري النبوة فكذب والله وافترى من زعم ان الشيخ فلسفي وقد قال ايضا في الباب الثامن والتسعين ومائتين من قال ان النبوة مكتسبة اخطأ لان النبوة اختصاص الهي قطعا الخ (مبحث ثالث وثلثون ج ۲ ص ۲۸)

باب میں فرمایا ہے کہ جاننا چاہئے کہ حکماء منکرین نبوت کی غلطی کا سبب یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں (پھر اُن کا قول نقل کرکے اُسکو اس طرح رد کیا ہے) حالانکہ واقعہ ہمارے نزدیک اور اہل اللہ کے نزدیک یہ نہیں ہے پھر امام شعرانی لکھتے ہیں کہ اے بھائی ذرا غور کرو کہ شیخ نے منکر نبوۃ کی کس طرح تغلیط کی ہے اور شیخ پر یہ گمان کیسے ہو سکتا ہے کہ وہ ایک شخص پر ایک امر کو رد بھی کرتے ہوں اور وہی عقیدہ بھی رکھتے ہوں واللہ یہ ایک عظیم بہتان ہے اور امام شعرانی نے دوسرے مقام پر اسی قول کو نقل کرکے یہ کہا ہے کہ شیخ نے منکرین نبوۃ کے رد میں طویل کلام کیا ہے پس وہ شخص اللہ کا ذب اور مفتری ہے جو کہتا ہے کہ شیخ فلسفی ہیں اور شیخ نے دوسو اٹھانوی (۲۹۸) باب میں یہ فرمایا ہے جو شخص نبوت کو مکتسب کہتا ہے اُس نے غلطی کی کیونکہ نبوت منجانب اللہ ایک اختصاص ہے (اکتساب کا اسمیں کچھ دخل نہیں) **ف** یہ تو بعید ہے کہ کسی نے شیخ کو مطلقاً نبوت کا منکر کہا ہو ظاہر یہ ہے کہ کسی نے یہ تہمت لگائی ہوگی کہ یہ مثل فلاسفہ کے نبوت کو مکتسب کہتے ہیں سو شیخ کے کلام سے اسکا رد ہوگیا منشا اشتباہ شاید یہ ہوا ہو کہ اکثر محققین حقایق شرعیہ کو اصطلاحات فلسفیہ میں بیان کرتے ہیں اس سے کسی کو یاد ہو کہ ہوا ہو یا حسداً و عناداً بدنام کرنے کا بہانہ مل گیا ہو واللہ اعلم ۔

ومن ذلك دعوى المنكران الشيخ يقول

(ترجمہ) اور منجملہ غلط شہرتوں کے معترض

الولي افضل من الرسول والجواب ان
الشيخ لم يقل ذلك وانما قال اختلف
الناس في رسالة النبي وولايته ايهما
افضل والذي اقول به ان ولايته
افضل لشرف المتعلق ودوامها في الدنيا
والآخرة بخلاف الرسالة فانها تتعلق
بالخلق وتنقضي بانقضاء التكليف
انتهى ووافقه على ذلك الشيخ عز الدين
بن عبد السلام فالكلام في رسالة النبي
مع ولايته لا في رسالته ونبوته مع ولاية
غيره فافهم (الفصل الثاني ج ا ص١٣١) -
وقال الشيخ في الفتوحات ان مقام ولاية
النبي في نفسه اتم واكمل من مقام رسالته
وذلك لشرف المتعلق ودوامه فان الولاية
تتعلق حكمها بالله تعالى ولها الدوام في
الدنيا والآخرة والرسالة يتعلق حكمها بالخلق
وينقطع بزوال زمن التكليف وبعد اسطر
اعلم ان من جملة ما اشيع عن الشيخ محي الدين
انه يقول مقام الولاية اتم من مقام الرسالة
على الاطلاق والشيخ رض برئ من ذلك
فقد قال في الباب الرابع عشر من الفتوحات
اعلم ان الحق تعالى قصم ظهور الاولياء
بانقطاع النبوة والرسالة بعد موت

کا یہ دعوی ہے کہ شیخ اسکے قائل ہیں کہ ولی افضل
ہے رسول سے اور جواب یہ ہے کہ شیخ نے یہ نہیں کہا
صرف یہ کہا ہے کہ لوگوں نے اسمیں اختلاف کیا ہے
کہ نبی کی رسالت افضل ہے یا اسکی ولایت اور
میرا قول یہ ہے کہ اسکی ولایت (اسکی نبوت سے)
افضل ہے (دو وجہ سے) ایک تو اسلئے کہ اسکا
متعلق اشرف ہے دوسرے اسلئے کہ وہ دنیا و
آخرت میں دائم ہے بخلاف رسالت کے کہ اسکا
متعلق بھی اشرف نہیں کیونکہ وہ خلق سے متعلق
ہے اور (وہ دائم بھی نہیں کیونکہ) تکلیف کے
انقضاء سے وہ منقضی (بھی) ہوجاتی ہے اور
اسمیں شیخ عز الدین بن عبد السلام نے بھی انکی
موافقت کی ہے سو کلام نبی کی رسالت میں ہے
بمقابلہ خود نبی کی ولایت کے نہ کہ نبی کی رسالت
و نبوت میں بمقابلہ ولایت غیر نبی کے اور شیخ نے
فتوحات میں کہا ہے کہ نبی کا مقام ولایت انکے
مقام رسالت سے فی نفسہ اتم و اکمل ہے اور
اسکی وجہ مقام ولایت کے متعلق کا شرف
اور اس مقام کا دوام ہے کیونکہ ولایت کا تعلق
اللہ تعالی کے ساتھ ہے اور نیز اسکو دوام بھی ہے
دنیا و آخرت میں اور رسالت کا تعلق خلق کے
ساتھ ہے اور نیز زمانۂ تکلیف کے چلتے رہنے
سے وہ منقطع ہوجاتی ہے اور چند سطر کے بعد

محمد صلى الله عليه وسلم بفقدهم الوحي
الرباني الذي هو قوت ارواحهم ولو ان
احدا من الاولياء كان في مقام نبي فضلا
عن كونه قد فضله ما قصم ظهره ولا احتاج
الى وحي على لسان غيره انتهى وبعد اسطر
فهذه نصوص الشيخ محي الدين رحمه الله
تعالى تكذب من افترى انه يقول الولاية
اعظم من النبوة والله اعلم (مبحث ثاني
واربعون ج ٢ ص ٤٣)

یہ ہے کہ جاننا چاہئے کہ شیخ محی الدین کی نسبت
یہ بھی شائع کیا گیا ہے کہ وہ اسکے قائل ہیں کہ
مقام ولایت علی الاطلاق (گو وہ مقام ولی
ہی کا ہو) رسالت سے اکمل ہے حالانکہ شیخ
اس سے بری ہیں چنانچہ انھوں نے فتوحات
کے باب چودہ میں فرمایا ہے کہ جاننا چاہئے کہ
اللہ تعالی نے اولیاء کی کمر توڑدی ہے کہ بعد
وفات محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوۃ و رسالت
منقطع ہوگئی کہ اس (انقطاع) سے وہ وحی

ربانی سے بے بہرہ ہوگئے جو غذائے ارواح ہے اور اگر کوئی ولی کسی نبی کے مقام میں ہوتا اور اس سے
افضل ہونا تو در کنار رہے تو اسکی کمر نہ ٹوٹتی (کیونکہ حسرت کس چیز کی ہوتی) اور دوسروں کی زبان پر
وحی کا محتاج نہ ہوتا اور چند سطر کے بعد یہ ہے کہ یہ تصریحات ہیں شیخ محی الدین رحمہ اللہ کی کہ اس شخص
کی تکذیب کر رہی ہیں جس نے ان پر یہ افترا کیا ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ ولایت (مطلقاً) اعظم ہے نبوت
سے واللہ اعلم **ف** غرض اس شہرت کی تو کوئی اصل نہیں کہ شیخ ولی کو نبی سے افضل کہتے ہوں
یا ولی کی ولایت کو نبی کی نبوت سے افضل کہتے ہوں صرف اسکے قائل ہیں کہ نبی میں جو دو صفت
ہیں نبوت اور ولایت ان دونوں میں اسکی ولایت خود اسکی نبوت سے افضل ہے سو یہ کوئی اعتراض
کی بات نہیں مختلف فیہ مسئلہ ہے اور بعض اکابر بھی شیخ کے ساتھ موافق ہیں پھر فصوص کی ایک
عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ خود نبی کی ولایت کو جو اسکی نبوت سے افضل بتلا رہے ہیں یہ بھی علی الاطلاق
نہیں محض بعض علوم کے اعتبار سے ہے نہ کہ جمیع مقامات کے اعتبار سے چنانچہ فص عزیری میں
فرماتے ہیں۔

وهذا الحديث (اي حديث لا نبي بعدي)
قصم ظهور اولياء الله لانه يتضمن انقطاع
ذوق العبودية الكاملة التامة الخ

(ترجمہ) اور حدیث لا نبی بعدی نے
اولیاء اللہ کی کمر توڑدی کیونکہ یہ حدیث اس امر کو
متضمن ہے کہ (انقطاع نبوت سے) عبدیت

کاملہ تامہ کا ذوق منقطع ہوچکا ہے (کسی کو نصیب نہیں ہوسکتا) **ف** الحل الاقوم میں اسکے تحت میں احقر نے لکھا ہے کہ اسمیں تصریح ہے کہ نبی ذوق عبودیت میں (کہ منتہی مقاماتِ ولایت ہے) سب سے بڑھا ہوا ہے اور اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ یہ جو شیخ کا قول مشہور ہے کہ رسول من حیث ہو ولی افضل ہے رسول من حیث ہو رسول سے چنانچہ اسی فص (عزیری) میں اسکی بھی تصریح ہے یہ علی الاطلاق نہیں ہے بلکہ بعض علوم کے اعتبار سے ہے ورنہ نبی کی عبدیت جو افضل مقامات ولایت ہے اولیا رکیلئے موجب حسرت کیوں ہے جیسا قصہ ظہور سے معلوم ہوتا ہے (مقام حادی عشر) اور یہ تقریر وصیہ جمع ہوسکتی ہے دونوں قولوں میں اسطرح سے کہ مقامات نبوت میں نبوت کو افضل کہا جاوے ولایت سے اور بعض علوم ولایت میں ولایت نبی کو افضل کہا جاوے نبوت سے واللہ اعلم۔

الاعتراب (۱۸)

قال الشیخ فی الفص العزیری من الفصوص واعلم ان الولایۃ ھی الفلک المحیط العام ولھذا لم تنقطع ولھا الانباء العام واما نبوۃ التشریع والرسالۃ فمنقطعۃ و فی محمد صلی اللہ علیہ وسلم فقد انقطعت فلا نبی بعدہ یعنی مشرعًا او مشرعا لہ ولا رسول وھو المشرع وھذا الحدیث قصم ظھور الاولیاء لانہ یتضمن انقطاع العبودیۃ الکاملۃ التامۃ الی قولہ الا ان اللہ لطیف بعبادہ فابقی لھم النبوۃ العامۃ التی لا تشریع فیھا اھ (الحل الاقوم مقام حادی عشر)

(**ترجمہ**) شیخ نے فصوص کے فص عزیری میں کہا ہے کہ جاننا چاہئے کہ ولایت ایک فلک محیط عام ہے اور اسی واسطے وہ منقطع نہیں ہوئی باقی نبوت تشریع اور رسالت یہ منقطع ہے اور وہ (نبوت و رسالت) محمد صلے اللہ علیہ وسلم پر آکر منقطع ہوگئی پس آپ کے بعد نہ کوئی نبی ہے خواہ وہ صاحب تشریع ہو یا شرع لہ ہو یعنی کسی صاحب تشریع کا تابع ہو کہ اسکی نیابت کے لئے اسکو صاحب تشریع کیا گیا ہو یعنی آپکے بعد کسی قسم کا بھی نبی نہیں) اور نہ کوئی رسول ہے اور وہ صاحب تشریع ہے (مراد تشریع سے احکام کی وحی ہے

خواہ شرع جدید ہو یا کسی شرع سابق مستقل کی موافق ہو جیسا کہ آیندہ اقتراب کی سرخی میں بحوالہ رسالہ شہاب کے فتوحات سے مع تصریح اس تعمیم کے آویگا اور اطلاق سے تعمیم پر دلالت کرنیوالی متعدد عبارات آوینگی) اور اس حدیث نے اولیا کی کمریں توڑ دیں کیونکہ یہ حدیث اس امر کو متضمن ہے کہ (انقطاع نبوت سے) عبدیت کاملہ تامہ کا ذوق منقطع ہوچکا ہے یہانتک مضمون چلا گیا ہے کہ مگر اللہ تعالیٰ اپنے بندوں پر لطف فرمانے والے ہیں اسلئے اُن (بندوں) کیلئے (خواہ اولیا بھی نہ ہوں) نبوت عامہ کو جسمیں تشریع (بالتفسیر المذکور آنفًا) نہ ہو باقی رکھا ہے (جیسا کہ آئندہ اقتراب کی سرخی میں مطلق تبلیغ سے رسالت کا اطلاق باب ثامن وثلاثین سے اور مطلق اخبار عن الشئ (بقید کونہ نافعًا) سے نبوت کا اطلاق باب خامس وخمسین ومائۃ سے آتا ہے۔

ف اس عبارت سے شیخ پر اعتراض کیا گیا ہے کہ انھوں نے نبوت کے بقا کا حکم کردیا جو معارض ہے نصوص ختم نبوت کے۔

الاقتراب (۱۸)

قال الشیخ فی الباب العاشر وثلثمأئۃ اعلم ان الوحی لا ینزل بہ الملک علی غیر قلب نبی اصلا ولا یامر غیر نبی بامر الٰھی الی قولہ فانقطع الامر الالٰھی بانقطاع النبوۃ والرسالۃ (مبحث خامس وثلثون ج ۲ ص ۳۸) وقال (الشیخ) انما لم یعطف المصلی السلام الذی سلم بہ علی نفسہ یا اولٰی علی السلام الذی سلم بہ علی نبیہ لانہ لو عطفہ علیہ لسلم علی نفسہ من جھۃ النبوۃ وھو باب قد سدہ اللہ تعالیٰ کما سد باب الرسالۃ عن کل مخلوق بعد محمد صلی اللہ

(**ترجمہ**) شیخ نے باب تین سو دس میں کہا ہے کہ جاننا چاہئے کہ فرشتہ وحی لیکر بجز قلب نبی کے کسی پر نازل نہیں ہوتا اور نہ غیر نبی کو کسی امر الٰہی کا حکم دیتا ہے پس اوامر الٰہیہ انقطاع نبوت و رسالت سے منقطع ہوچکے ہیں (اسمیں تصریح ہے نبوت اور رسالت کے منقطع ہوجانیکی نیز اسکی بھی کہ نبی کے سوا کسی پر وحی و حکم الٰہی نازل نہیں ہوتا جیسے فرشتہ نبی پر لیکر نازل ہوتا تھا) اور شیخ نے (باب تشہد میں) فرمایا ہے کہ مصلی نے جو السلام علینا کو السلام علیک یا ایہا النبی پر واو کے ساتھ عطف نہیں کیا

عليه وسلم الى يوم القيمة وتعين بهذا
انه لا مناسبة بيننا وبين رسول الله
صلى الله عليه وسلم فانه فى المرتبة التى
لا تنبغى لنا فابتدأنا بالسلام علينا فى
طورنا من غير عطف انتهى وقلت فى
هذا القول من الشيخ رح رد على من افترى
عليه انه كان يقول لقد حجر ابن آمنة واسعا
بقوله لا نبى بعدى (كبريت على هامش
اليواقيت ج ا صراه و ٥٢) وقال فى شرح
لترجمان الاشواق اعلم ان مقام النبى
ممنوع لنا دخوله وغاية معرفتنا به من
طريق الارث النظر اليه كما ينظر من هو
فى اسفل الجنة الى من هو فى اعلى عليين
وكما ينظر اهل الارض الى كوكب السماء
وقد بلغنا عن الشيخ ابى يزيد انه فتح له
من مقام النبوة قدر خرم ابرة تجليا لا دخولا
فكاد ان يحترق (وزاد فى الهامش عن
الكبريت فى ص ٥٢ من ج ا) بعد نقل
هذا القول مانصه فكذب والله من
افترى على الشيخ وخاب مسعاه) وقال
فى الباب الثانى والستين واربعمائة من
الفتوحات اعلم انه لا ذوق لنا فى مقام
النبوة لنتكلم عليه انما نتكلم على ذلك بقدر

اسکی وجہ یہ ہے کہ اگر عطف کرتا (گویا) اپنے
نفس پر نبوت کی حیثیت سے سلام بھیجتا حالانکہ
باب نبوت کو اللہ تعالیٰ تمام مخلوق سے بواسطہ
محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے قیامت تک کیلئے
بند کرچکا ہے جیسا رسالت کو بند کرچکا ہے
اور اس سے یہ بات متعین ہوگئی کہ ہمارے اور
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان کوئی
مناسبت نہیں ہے کیونکہ آپ ایسے مرتبہ میں
ہیں جو ہمارے لئے کسی طرح زیبا نہیں اسلئے ہمنے
السلام علینا کو اپنے طور پر بدون عطف کے ابتدا
کردیا (اس عبارت میں نبوت اور رسالت
دونوں کے مسدود ہونے کی تصریح ہے اور آئی
پر السلام علینا پر واو نہ لانیکی نکتہ کو متفرع کیا ہے
نیز عدم مناسبت سے بھی یہ حکم ثابت ہوا اسلئے
کہ حضور کے بعد اگر کوئی نبوت کے ساتھ متصف
ہوتا تو حضور میں اور اسمیں بوجہ نبوت کے
اشتراک کے ایسی بے مناسبتی نہ ہوتی اسی پر
امام شعرانی بطور تفریع کے فرماتے ہیں کہ) میں
کہتا ہوں کہ شیخ کے اس قول میں اس شخص
پر رد ہے جس نے شیخ پر افترا کیا ہے کہ وہ کہتے
تھے کہ (نعوذ باللہ) ابن آمنہ نے لانبی بعدی
کہکر ایک وسیع چیز کو (یعنی نبوت کو) تنگ
کردیا (یعنی اسکے ختم ہونیکا حکم کردیا حالانکہ

ما اعطينا من مقام الارث فقط لانه لا
يصح لاحد منا دخول مقام النبوة و
انما نراه كالنجوم على السماء (مبحث ثانى و
اربعون ص ٣٣ ج ٢) وقال فى الباب الثالث
والخمسين وثلثمائة اعلم انه لم يجئ لنا
خبر الهى ان بعد رسول الله صلى الله
عليه وسلم وحى تشريع ابدا انما لنا وحى
الالهام قال الله تعالى ولقد اوحى اليك
والى الذين من قبلك ولم يذكر ان بعده
وحيا ابدا (مبحث سادس واربعون ج ٢
ص ٤٣) وفى رسالة الشهاب لبعض الاحباب
عن الفتوحات (ج ٣ ص ٤١) فما بقى للاولياء
اليوم بعد ارتفاع النبوة الا التعريفات
وانسدت ابواب الاوامر الالهية والنواهى
فمن ادعاها بعد محمد صلى الله عليه وسلم
فهو مدع شريعة اوحى بها اليه سواء وافق
بها شرعنا او خالف اه (ص ٩) وقال فعلم
انه ما بقى للاولياء الا وحى الالهام الخ (كبريت
على الهامش ص ٨ ج ١) وقال فى الباب الرابع
عشر من الفتوحات بعد كلام طويل اعلم
ان الملك ياتى النبى بالوحى على حالين تارة
ينزل على قلبه وتارة يأتيه فى صورة جسدية

وہ ختم نہیں ہوئی وجہ افترا ظاہر ہے کہ خود شیخ
اسکے خلاف کی کسقدر تصریح و تاکید اور دلیل کے
ساتھ تائید کررہے ہیں) اور ترجمان الاشواق
کی شرح میں فرمایا ہے کہ نبی کے مقام میں ہم
لوگوں کا داخل ہونا ممتنع ہے اور ہماری انتہائی
معرفت بطریق وراثت اس مقام کے متعلق یہ ہے
کہ اسکی طرف اس طرح سے نظر کرسکیں جیسا جنت
کے نیچے درجہ والا اس شخص کیطرف نظر کریگا جو
اعلیٰ علیین میں ہے اور جیسے اہل ارض کوکب سماء
کی طرف نظر کرتے ہیں اور ہمکو شیخ ابا یزید کا یہ واقعہ
پہونچا ہے کہ ان کے لئے مقام نبوت میں سے
ایک سوئی کے ناکہ کی برابر کھل گیا تھا اور وہ بھی
کشف کے طور پر نہ کہ اس مقام میں داخل ہونیکے
طور پر سو اس سے جل جانے کے قریب ہوگئے
(اسمیں تصریح ہے کہ اولیاء مقام نبوت میں داخل
نہیں ہوسکتے سو اگر وہ نبوت کی ساتھ متصف
ہوتے تو داخل نہ ہونیکے کیا معنی اتصاف تو
بدون دخول کے ممکن نہیں) اور اسی لئے اس
قول کو نقل کرکے امام شعرانی کہتے ہیں کہ واللہ
جس شخص نے شیخ پر افترا کیا وہ کاذب ہوا اور
اسکی سعی ناکام ہے اور فتوحات کے باب چار سو
باسٹھ میں فرمایا کہ جاننا چاہئے کہ ہمکو مقام نبوت

عـــــه ولكتب الينا صاحب الرسالة ان هذه العبارة فى النسخة المصرية فى الباب العاشر وثلثمائة فى معرفة الصلصلة
الروحانية من الحضرة الموسوية ١٢ منه۔

من خارج الی ان قال وھذا باب اغلق بعد موت محمد صلی اللہ علیہ وسلم فلا یفتح لاحد الی یوم القیمۃ ولکن بقی للاولیاء وحی الالہام الذی لا تشریع فیہ انما ھو بفساد حکم قال بعض الناس بصحۃ دلیلہ ونحو ذلک فیعمل بہ فی نفسہ فقط الخ (مبحث خامس وثلثون ص۳۸ ج ۲) وقال ایضًا فی الباب الحادی والعشرین من الفتوحات من قال ان اللہ تعالیٰ امرہ بشیء فلیس ذلک بصحیح وانما ذلک تلبیس لان الامر من قسم الکلام وصفتہ وذلک باب مسدود دون الناس (مبحث خامس وثلثون ج ۲ ص۳۸)

میں ذرا بھی ذوق نہیں تاکہ ہم اُسپر کلام کرسکیں اسپر ہم صرف اسی کے قدر کلام کرسکتے ہیں جسقدر ہمکو مقام ارث سے عطا ہوا ہے کیونکہ ہم میں سے کسی کو مقام نبوت میں داخل ہونا ممکن نہیں ہم اسکو اس طرح دیکھتے ہیں جیسے نجوم کو آسمان پر (اسمیں اولیاء اللہ سے ذوق نبوت تک کی نفی کردی جو دخول واتصاف سے بہت ادون ہے تو اتصاف کی نفی تو اس سے بدرجہ ابلغ ہو گئی) اور باب تین سو تریپن ۳۵۳ میں فرمایا ہے کہ جاننا چاہیے ہمارے پاس کوئی شرعی دلیل اسپر نہیں آئی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد وحی احکام کا وجود ہو ہمارے لئے صرف وحی الہام ہے (جو وحی حقیقی مصطلح شرعی سے عام ہے جیسے آیت میں شہد کی مکھی کیلئے وحی ثابت فرمائی گئی ہے آگے اس وحی حقیقی کی نفی پر دلیل فرماتے ہیں کہ) اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ بتحقیق آپکی طرف اور آپسے پہلے لوگوں کی طرف وحی بھیجی گئی اور یہ نہیں ذکر فرمایا کہ آپ کے بعد کبھی بھی وحی ہے (اسمیں وحی حقیقی کی نفی تصریحًا بھی فرمادی اور الہام کے وجود کو حصر کے ساتھ فرماکر بھی وحی حقیقی کی نفی کردی) اور رسالہ شہاب میں فتوحات سے نقل کیا ہے کہ آج بعد ارتفاع نبوت کے اولیاء کیلئے بجز خاص طرز کے تعلیمات کے (جنکی مثال عنقریب آتی ہے اور جو کہ احکام نہیں ہیں چنانچہ انکی انتفاء کی دلیل اوپر گذری ہے اور اب بھی آتی ہے) اور کچھ باقی نہیں رہا اور اوامر ونواہی الہیہ کے ابواب بند ہو گئے ہیں پس جو شخص بعد محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اُسکا دعوی کرے وہ (وحی) شریعت کا دعوی کرتا ہے جسکی اُسکی طرف وحی کیگئی ہے خواہ اُن اوامر ونواہی میں وہ ہمارے شرع کے موافق ہو خواہ مخالف ہو (ہر حال میں مدعی وحی شریعت کا ہے کیونکہ شریعت ان ہی اوامر ونواہی کا نام ہے اور وحی شریعت منقطع ہو چکی ہے اور انبیاء کی ساتھ ہی وحی خاص تھی) اور شیخ نے یہ بھی فرمایا کہ بس معلوم ہوا کہ اولیاء کیلئے صرف

وہ وحی رہگئی جو الہام (کہلاتا) ہے (یکون الاضافۃ للبیان) اور فتوحات کے چودھویں باب میں ایک کلام طویل کے بعد فرمایا ہے کہ فرشتہ نبی پر دو حالت پر وحی لاتا ہے کبھی تو اس کے قلب پر نازل ہوتا ہے اور کبھی اسکے پاس خارج سے صورت جسدیہ میں آتا ہے آگے کہا ہے کہ یہ ایک باب ہے جو وفات نبوی کے بعد بند کردیا گیا ہے اور قیامت تک کسی کیلئے نہ کھلیگا لیکن اولیاء کیلئے وہ وحی جسکی حقیقت الہام ہے باقی رہگئی ہے جسمیں تشریع (یعنی احکام) نہیں ہے وہ صرف ایسی باتوں سے متعلق ہوتا ہے جیسے کسی مسئلہ کی عدم صحت جسکی دلیل کی صحت کے بعض لوگ قائل ہو گئے ہوں اور اسی کے مثل اور کوئی بات (وہ مثال موعود قریب کی عبارت بالا میں یہی ہے) پس وہ اسپر اپنی ذات خاص میں عمل کرلیتا ہے (وہ بھی ظنی طور پر کما تقرر فی محلہ اور دوسروں پر بھی حجت نہیں تو اسکا درجہ مجتہد کے اجتہاد سے بھی کم ہوا کیونکہ وہ مقلد کیلئے حجت ہے چنانچہ یہ مضمون ایک خاص عنوان سے شیخ کے کلام سے بھی عنقریب **ف** (۲) کے تحت میں نقل کرونگا اور ظاہر ہے کہ ایسے الہام سے کون شخص نبی ہو سکتا ہے کیا نبی کا درجہ مجتہد سے بھی کم ہوا کرتا ہے) اور فتوحات کے اکیسویں باب میں فرمایا کہ جو شخص یہ کہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسکو کسی امر کا حکم دیا ہے سو وہ صحیح نہیں محض تلبیس ہے اسلئے کہ حکم دینا کلام کی قسم اور صفت ہے اور اسکا (یعنی کلام کا) دروازہ تمام آدمیوں کے آگے بند کردیا گیا ہے (کہ وہاں تک کسی کی رسائی نہیں ہو سکتی خلاصہ یہ ہے کہ جس قسم کی وحی انبیاء پر ہوتی تھی وہ بالکل مسدود ہے) **ف** (۱) ان عبارات میں مقصود مقام یعنی نبوت ورسالت ووحی حقیقی کے انقطاع کی اسقدر تصریح ہے کہ اُس سے فوق متصور نہیں چنانچہ ہر عبارت کے تحت میں ساتھ ساتھ بقدر ضرورت اُسکی تقریر بھی کیگئی ہے پس معلوم ہوا کہ جس وحی کو شیخ باقی اور عام کہہ رہے ہیں وہ بمعنی الہام ہے جو اولیاء کو ہوتا ہے شیخ اپنی اصطلاح میں اُسکو وحی کہتے ہیں اور یہ اصطلاح لغت کی موافق ہے اور قرآن مجید میں بھی وارد ہے کقولہ تعالیٰ واوحی ربک الی النحل۔ وقولہ تعالیٰ اذا وحینا الی امک مایوحی۔ چنانچہ اگر مطلق ثبوت وحی نبوت کی دلیل ہوتی تو موسیٰ علیہ السلام کی والدہ بالاجماع نبی ہوتیں۔ پس منکرین نبوت ام موسیٰ وحی کی تفسیر الہام ہی سے کرتے ہیں اسی طرح جس نبوت یا رسالت کو عام کہتے ہیں وہ بھی بمعنی لغوی ہے یعنی اخبار وتبلیغ نہ بمعنی حقیقی جسکو شیخ نبوت تشریع سے تعبیر کرتے ہیں چنانچہ ایک حدیث کی تفسیر میں حافظ قرآن کیلئے عطاء

نبوت کو اسی معنی پر محمول کر کے آپس میں ولی اور نبی میں فرق بتلاتے ہیں جو مستلزم ہے نفی نبوت کو دو تر عطار نبوت کے بعد نبی نہ ہونیکے کیا معنی کہ کہلا اجتماع بین النقیضین ہے وہ قول تفسیری یہ ہے۔

وقال فی حدیث من حفظ القرآن فقد ادرجت النبوة بین جنبیه انما لم یقل فقد ادرجت النبوة فی صدره او بین عینیه او فی قلبه لان ذلك رتبة النبی لا رتبة الولی الی قوله فما اکتسب الولایة الا بالمشی فی نور النبوة (کبریت علی الهامش ج ۲ ص)

(ترجمہ) شیخ نے اس حدیث کے متعلق کہ جو شخص قرآن مجید حفظ کر لیتا ہے اسکے دونوں پہلوؤں کے درمیان میں نبوت داخل کر دیجاتی ہے فرمایا کہ فی صدرہ یا بین عینیہ یا فی قلبہ کیوں نہیں فرمایا وجہ یہ ہے کہ یہ رتبہ نبی کا ہے ولی کا نہیں یہاں تک مضمون چلا گیا ہے کہ ولی نے جو ولایت کا اکتساب کیا ہے تو صرف نور نبوت میں چلنے کی بدولت۔ ترجمہ ختم ہوا اسی طرح مطلق تبلیغ سے رسالت کا اثبات کرتے ہیں چنانچہ باب ثامن وثلاثین میں فرماتے ہیں۔

لما اغلق الله تعالی باب الرسالة بعد رسول الله صلی الله علیه وسلم کان ذلك من اشد ما تجرعت الاولیاء مرارته لانقطاع الوصلة بینهم وبین من یکون واسطتهم الی الله تعالی فرحمهم الحق تعالی بان ابقی علیهم اسم الولی الی ان قال ولما علم رسول الله صلی الله علیه وسلم ان فی امته من تجرع کاس انقطاع الوحی والرسالة فجعل لخواص امته نصیبا من الرسالة فقال لیبلغ الشاهد الغائب فامرهم بالتبلیغ لیصدق علیهم اسم الرسل (مبحث سادس واربعون ج ۲ ص)

(ترجمہ) جب اللہ تعالی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد رسالت کا دروازہ بند فرما دیا تو یہ امر اُن سب امور میں سخت تر ہوا جنکی تلخی کو اولیاء نے بتکلف گلے سے اُتارا اسلئے کہ اُن کے اور ایسے لوگوں کے درمیان جو اُن کا واسطہ الی اللہ ہوتے اتصال قطع ہو گیا پس حق تعالی نے ان پر رحم فرمایا اس طرح سے کہ ان پر اسم ولی کا باقی رکھا اور یہ مضمون یہاں تک چلا گیا کہ جب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو معلوم ہوا کہ آپ کی امت میں ایسے لوگ بھی ہیں جو انقطاع وحی کے کاسہ کو ناگواری سے نوش کرینگے تو آپنے اپنے خواص امت کیلئے

رسالت کا ایک حصہ تجویز فرمایا اور ارشاد فرمایا کہ حاضرین (یہ احکام) غیر حاضرین کو پہونچا دیں پس انکو تبلیغ کا امر فرمایا تا کہ ان پر رسل کا اسم صادق آسکے ترجمہ ختم ہوا دیکھئے اس عبارت میں مطلق تبلیغ کو رسالت فرما دیا جیسا کہ بنا بر لغت بعض تفاسیر میں ملئکہ کو جن فرما دیا گیا اس آیت میں وجعلوا بینه وبین الجنة نسبا بمعنی الاستتار یا بعض اقوال پر بالعکس چنانچہ ف ۳ میں بعض اقوال اس باب میں آتے ہیں اور اس سب سے بڑھکر یہ کہ جامعیت انسانیہ کو اصطلاح میں الٰہیت کہا جاتا ہے چنانچہ ف ۲ میں یہ بھی مذکور ہوگا بلکہ معنی نبوت کو تو شیخ نے اتنا عام فرمایا کہ کسی موجود کو بھی اس سے خالی نہیں چھوڑا چنانچہ باب خامس وخمسین ومائة میں فرماتے ہیں۔

اعلم ان النبوة التی هی الاخبار عن شیء ساریة فی کل موجود عند اهل الکشف والوجود لکنه لا یطلق علی احد منهم اسم نبی ولا رسول الا علی الملئکة الذین هم رسل فقط (کبریت علی الهامش ج ۱ ص)

(ترجمہ) جاننا چاہئے کہ نبوت جس کے معنی ہیں کسی چیز کی خبر دینا یہ اہل کشف و وجود کے نزدیک تمام موجودات میں سرایت کئے ہوئے ہے (کیونکہ وہ اپنے کشف سے ہر موجود کو بعض حقائق کی خبر دیتے ہوئے پاتے ہیں) لیکن اُن میں سے کسی پر (جو بالمعنی الشرعی نبی و رسول نہیں) نبی یا رسول کا لفظ اطلاق نہ کیا جاویگا بجز اُن ملئکہ کے جو رسل ہیں (ان پر لفظ رسل بولا جاویگا لورودہ فی القرآن الله یصطفی من الملئکة رسلا ومن الناس ولم یطلق علیهم اسم الانبیاء) ترجمہ ختم ہوا دیکھئے اس قول میں نبوة کو تمام مخلوقات کیلئے کیسے ثابت فرما دیا اور ساتھ ہی اُسکی تفسیر بھی بتلا دی کہ اخبار عن الشیء ہی یہی میں نے عرض کیا تھا اور یہ جو اس قول میں فرمایا کہ غیر انبیاء و رسل بالمعنی الشرعی پر باوجود ثبوت معنی عام نبوت و رسالت مجازیہ کے نبی اور رسول کا اطلاق نہ کیا جاویگا وجہ اُسکی یہ ہے اس سے ایہام معنی حقیقی اصطلاحی شرعی کا ہوتا ہے اور یہ سخت بے ادبی ہے حضرات انبیاء علیہم السلام کی شان میں جو کہ شرعاً بھی حرام ہے اور عرفاً بھی کسی فعل کے صدور سے صیغۂ وصفیہ کا استعمال نہیں کیا جاتا مثلاً کسی نے کوئی کام ایسا کیا جو اکثر ڈپٹی کلکٹر کیا کرتا ہے مثلاً اردلی نے کسی سائل کی درخواست ڈپٹی کلکٹر کی اجازت سے اُسکے خاص بکس میں رکھدی تو اس فعل کی نسبت تو اُس اردلی کی طرف جائز ہے کہ اُس نے بکس میں درخواست رکھدی ہو مگر اُسکو ڈپٹی کلکٹر کہنا صحیح نہ ہوگا اسی طرح غیر نبی وغیر رسول کو نسبت

بالمعنی اللغوی المجازی شرعاً یہ کہنا تو جائز ہوگا کہ اُن میں نبوت و رسالت کی شان بطور نیابت کے ہے مگر اُن کو رسول و نبی کہنا جائز نہ ہوگا اور اس مضمون کو شیخ نے باب ثالث و سبعین کے جواب خامس و عشرین میں حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی رحمہ سے قدرے مفصل نقل فرمایا ہے اور موافقت فرمائی ہے عبارت اُسکی یہ ہے۔

وقد کان الشیخ عبد القادر الجیلی یقول اوتی الانبیاء اسم النبوۃ واوتینا اللقب ای حجر علینا اسم النبی مع ان الحق تعالیٰ یخبرنا فی سرائرنا معانی کلامہ وکلام رسولہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ (مبحث خامس وثلثون ج ۲ صـ۳۹)

(ترجمہ) شیخ عبدالقادر جیلی فرماتے تھے کہ انبیا کو تو نبوت کا نام (بطور عہدہ کے) دیئے گئے اور ہم محض عنوان مدحی دیئے گئے یعنی ہم پر نبی کا نام جائز نہیں رکھا گیا باوجودیکہ حق تعالیٰ ہمکو ہماری باطن میں اپنے کلام اور اپنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کے معانی کی خبر دیتا ہے۔ (جو کمالات نبوت میں سے ایک کمال ہے مگر محض کوئی کمال بطور نیابت کے عطا ہو جانا اصل میں اشتراک کو مستلزم نہیں) ترجمہ ختم ہوا اسکی شرعی مثال ایسی ہے کہ یہ تو کہنا جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انبیا کو بعض غیوب کا علم عطا فرما دیا مگر اُن انبیار کو عالم الغیب کہنا جائز نہیں کہ صفت کے درجہ میں یہ خاص ہے حق تعالیٰ کی ساتھ اسی طرح یہاں یہ کہنا تو جائز ہوگا کہ اولیار کو بعض کمالات نبوت حق تعالیٰ نے عطا فرما دئے مگر اُن اولیار کو نبی کہنا جائز نہ ہوگا الحمدللہ خود شیخ ہی کی تصریحات سے تمام شبہات شیخ کے متعلق بھی اور مسئلہ کے متعلق بھی رفع ہو گئے بلکہ خود وہ عبارت بھی جو منشا اعتراض کا ہے اور زیر عنوان اعتراب نقل کیگئی ہے جواب کیلئے کافی ہے اسی طرح اس مبحث سے سابق مبحث کے نبوت و رسالت کے تفاضل کا وہ بھی مقصود و مقام پر ایک دلیل ہے چنانچہ دونوں کی تقریر **ف۲** میں آتی ہے اور اس تحقیق سے ان اہل ضلال و اضلال کا بھی ابطال ہو گیا جو شیخ کے کلام سے کسی امتی کے عیسی ہونیکے دعوی کی تائید کرتے ہیں جسپر بیساختہ یہ شعر زبان پر آتا ہے ؎

بنمائے بصاحب نظرے گوہر خود را | عیسیٰ نتواں گشت بتصدیق خرے چند

تواب اس دعوی کی یہ حالت رہگئی ؎

عـه المتوفی ۵۶۱ھ ۱۲ منہ

وقوم یدعون وصال لیلی | ولیلی لا تقر لهم بذاکا

وان شئت تفصیل الکلام علی اباطیل ھذا المدعی فعلیک بالرسائل الشائعۃ فی الباب من مدرسۃ دارالعلوم فی الدیوبند ومن الخانقاہ الرحمانیۃ فی مونگیر واللہ ولی الھدایۃ وھو یتولی الصالحین۔ **ف۲** فائدہ اولی کے ذرا قبل جہاں اس عبارت کا ترجمہ ہے فیعمل بہا فی نفسہ فقط وہاں میں نے اس عبارت سے ایک وعدہ کیا ہے کہ یہ مضمون ایک خاص عنوان سے شیخ کے کلام سے بھی عنقریب نقل کرونگا سو اُسکو نقل کرتا ہوں۔

وقال فی الباب التاسع والستین وثلثمائۃ بعد کلام طویل فی مدح المجتھدین فعلم ان المجتھدین ھم الذین ورثوا الانبیاء حقیقۃ لانھم فی منازل الانبیاء والرسل من حیث الاجتھاد وذلک لانہ صلی اللہ علیہ وسلم اباح لھم الاجتھاد فی الاحکام وذلک تشریع عن امر الشارع فکل مجتھد مصیب من حیث تشریعہ بالاجتھاد کما ان کل نبی معصوم قال انما تعبد اللہ المجتھدین بذلک لیحصل لھم نصیب من التشریع ویثبت لھم فیہ القدم الراسخۃ ولا یتقدم علیھم فی الآخرۃ سوی نبیھم صلی اللہ علیہ وسلم فتحشر علماء ھذہ الامۃ حفاظ الشریعۃ المحمدیۃ فی صفوف الانبیاء والرسل لا فی صفوف الامم۔ (مبحث تاسع واربعون ج ۲ صـ۹۶)

(ترجمہ) شیخ نے باب تین سو انہتر [۳۶۹] میں مدح مجتہدین میں کلام طویل کے بعد فرمایا کہ اس سے معلوم ہوا کہ مجتہدین ہی حقیقت میں انبیار کے وارث ہیں کیونکہ وہ اجتہاد کی حیثیت سے انبیار و رسل کے منازل میں ہیں اور یہ اس طرح ہے کہ اُن کیلئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے احکام میں اجتہاد کو جائز فرمایا ہے اور یہ بامر شارع ایک تشریع ہے پس ہر مجتہد اپنے تشریع اجتہادی کی حیثیت سے مصیب ہے جیسا ہر نبی معصوم ہے اور یہ بھی فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے جو مجتہدین کیلئے اجتہاد کو عبادت بنا دیا وہ صرف اسلئے ہے کہ اُن کو بھی تشریع کا ایک حصہ نصیب ہو جاوے اور اجتہاد میں اُن کا قدم راسخ ہو جاوے اور آخرت میں کوئی شخص (دورۂ محمدیہ میں سے) بجز اُن کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ان پر مقدم نہ ہوگا پس اس امت کے جو علما شریعت محمدیہ کے محافظ ہیں وہ انبیار و رسل کے صفوف میں محشور ہونگے نہ کہ صفوف امم میں ترجمہ ختم ہوا دیکھئے

نبوت عامہ مجازیہ کے ساتھ جنکو موصوف کہا گیا ہے اُنکو جو وحی ہوتی ہے وہ تو صرف اُن ہی کے ذات تک محدود ہے اور وہ بھی خاص معارف میں نہ کہ تشریع میں اور علماء مجتہدین کا اجتہاد رنگ تشریع میں دوسروں پر بھی حجت ہوتا ہے تو اُن انبیاء الاولیاء کا درجہ مجتہدین سے بھی گھٹا ہوا ہے اس سے اُس نبوت مجازیہ کا اندازہ کرلیا جاوے اور یہ جو فرمایا ہے کہ مجتہدین کو ایک حصّہ تشریع کا نصیب ہوتا ہے اُسکی تفسیر دوسرے قول میں خود فرماتے ہیں۔

قال فی باب الجنائز من الفتوحات وجعل وحی المجتہدین فی اجتہادھم اذا المجتہد لم یحکم الا بما اراہ اللہ تعالیٰ فی اجتہادہ ولذلک حرم اللہ تعالیٰ علی المجتہد ان یخالف ما ادی الیہ الاجتہاد کما حرم علی الرسل ان تخالف ما اوحی بہ الیہم فعلم ان الاجتہاد نفحۃ من نفحات التشریع ما ھو عین التشریع الی ان قال فقد اشبہ المجتہدون الانبیاء من حیث تقریر الشارع لھم کل ما اجتہد وافیہ وجعلہ حکما شرعیا انتھی (مبحث تاسع واربعون ج ۲ صـ ۹۶)

(ترجمہ) شیخ نے فتوحات کے باب جنائز میں فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے مجتہدین کی وحی اُن کے اجتہاد میں رکھی کیونکہ مجتہد نے وہی حکم کیا ہے جو اللہ تعالیٰ نے اُسکو اُسکے اجتہاد میں بتلایا اور اسی واسطے اللہ تعالیٰ نے مجتہد پر اس کو حرام فرمایا ہے کہ وہ اُس امر کی مخالفت کرے جس امر تک اُسکا اجتہاد پہونچا ہے جیسا کہ رسولوں پر حرام کیا ہے کہ وہ اُس امر کی مخالفت کریں جو ان پر وحی کیا گیا ہے پس معلوم ہوا کہ اجتہاد ایک شعبہ ہے تشریع کے شعبوں میں سے عین تشریع نہیں ہے یہاں تک یہ مضمون چلا گیا ہے کہ مجتہدین انبیاء کے مشابہ ہوگئے اس طرح سے کہ شارع نے اُن کے اجتہادی احکام کو ثابت رکھا ہے اور اُسکو حکم شرعی قرار دیا ترجمہ ختم ہوا اس عبارت میں بتلادیا کہ اجتہاد عین تشریع نہیں ایک شعبہ ہے تشریع کا نیز اس عبارت میں اجتہاد کو وحی کہا ہے حالانکہ یقیناً وحی حقیقی بالمعنی الشرعی نہیں سو اولیاء کا الہام تو اس سے بھی کم درجہ ہے جیسا کہ مذکور ہوا کہ وہ دوسرے کیلئے حجت بھی نہیں تو اُسکو وحی کہنا بالمعنی الشرعی الحقیقی کیسے ہوگا اور بعض بزرگوں کے کلام میں جو خاص قیود کی ساتھ علوم کشفیہ کی صحت اور خاص شرائط کے ساتھ الہام کا مامون عن التلبیس ہونا مذکور ہے اول تو وہ متفق علیہ نہیں پھر اُن قیود و شرائط کا اجتماع نادر ہے والنادر کالمعدوم دوسرے صحت و امن سے حجیت شرعیہ لازم نہیں دیکھئے ادراکات حواس اکثر حالات میں صحیح اور غیر ملتبس ہوتے ہیں مگر باستثناء مواقع اعتبار شرع کے فی نفسہ حجت نہیں مثلاً شمس کے قمر سے اعظم ہونے کا ادراک غلط اور التباس سے محفوظ ہے مگر اسکا اعتقاد شرعاً واجب نہیں اگر کوئی کہے کہ قمر اعظم ہے شمس سے مگر زیادہ بعید ہونے سے چھوٹا نظر آتا ہے تو عاصی نہوگا البتہ رویت ہلال میں اُس ادراک کا شرع نے اعتبار کیا ہے وہاں حجت ہوگا اور کشف والہام کے اعتبار کی کوئی شرعی دلیل نہیں لہذا حجت نہوگا اور قیاس کی حجیت کی دلیل صحیح ہے وہ حجت ہوگا۔ ف ۳۴ فائدۂ اولیٰ میں جہاں شیخ کا یہ قول ہے لما اغلق اللہ باب الرسالۃ بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ اس کے ترجمہ کے ذیل میں وعدہ کیا گیا ہے کہ جن پر ملئکہ کا اطلاق ہونیکے باب میں اور بعض مراتب انسانیہ پر لفظ الہیت اطلاق کئے جانیکے باب میں کچھ اقوال نقل کئے جاوینگے سو اُن کو نقل کرتا ہوں۔

قال القاشانی فقد بان لک ان الاعتراض والطعن فی ادم لم یصدر من ملئکۃ الجبروت اذ النزاع لا یکون الا ممن رکب من الطبائع الاربع لما فیھا من التضاد اذ المتکون منہا لا یکون الا علی حکم الاصل انتھی قال بعضہم لعل مرادہ ھؤلاء الملئکۃ القاطنین بین السماء والارض نوع من الجن سماھم ملئکۃ اصطلاحا لہ (مبحث سادس وثلثون ج ۲ صـ ۴۱) وفی تفسیر البیضاوی ولان ابن عباسؓ روی ان من الملئکۃ ضربا یتوالدون یقال لھم الجن الخ

(ترجمہ) قاشانی نے کہا ہے تجھ پر ظاہر ہوگیا کہ آدم علیہ السلام کے باب میں اعتراض اور طعن ملئکہ جبروت سے صادر نہیں ہوا کیونکہ نزاع اُسی سے صادر ہوسکتا ہے جو عناصر اربعہ سے مرکب ہو چونکہ ان عناصر میں تضاد ہے کیونکہ جو چیز ان سے متکون ہوگی وہ اپنی اصل ہی کے مقتضا پر ہوگی بعض نے کہا ہے کہ غالباً قاشانی کی مراد ان ملئکہ سے جو کہ سماء وارض کے درمیان رہتے ہیں جن کی کوئی نوع ہوگی اُن کو اپنی اصطلاح میں ملئکہ کہدیا اور تفسیر بیضاوی میں ہے کہ ابن عباسؓ نے روایت کیا ہے کہ ملئکہ کی ایک قسم ہے جنمیں توالد و تناسل بھی ہوتا ہے اور اُن کو جن کہا جاتا ہے ترجمہ ختم ہوا تو جس طرح جن پر ملئکہ کا اطلاق اور ملئکہ پر جن کا اطلاق ہوتا ہے اسی طرح

شیخ اپنی اصطلاح میں جو لغت کے قریب ہے نبوت اور رسالت اور وحی کو معنی عام پر اطلاق کرتے ہیں اور فصوص کے فص اول میں یہ عبارت ہے رفص حکمۃ الٰہیہ فی کلمۃ آدمیۃ یعنی خلاصہ اُن علوم کا جو متعلق ہیں مرتبۂ الٰہیہ سے جو ظاہر ہوا ہے کلمہ یعنی ذات آدمیہ میں آہ الحل الاقوم میں احقر نے تحقیق کر دیا ہے کہ الٰہیہ ایک لفظ اصطلاحی ہے مراد اُس سے مرتبہ جامعیت کا ہے الی قولی اور یہ اصطلاح سو حسب توحش نہ ہونا چاہیئے کہ عبد کیلئے الٰہیت ثابت کر دی یہ اصطلاح ہے ولا مشاحۃ فی الاصطلاح جیسے حکماء حکمت الٰہیہ اُن علوم کو کہتے ہیں جو اُن موجودات کے متعلق ہوں جو مادہ سے مستغنی ہوں وجود خارجی میں بھی اور وجود ذہنی میں بھی اور اُن موجودات میں بعضے ممکنات بھی ہیں اور پھر بھی اس اصطلاح سے کسی کو توحش نہیں ہوتا الخ جیسے اس عبارت میں عبد کیلئے الٰہیت کا حکم کر دیا بناءً علی الاصطلاح الخاص اسی طرح غیر نبی کیلئے نبوۃ کا حکم کر دیا بناءً علی الاصطلاح الخاص اور اسی اصطلاح کو عارف رومی رحمہ نے اپنے ان اشعار میں استعمال فرمایا ہے

(ص ۱۰۱ دفتر چہارم سرخی زادن ابوالحسن خرقانی رحمہ بعد از وفات بایزید رحمہ) ؎

لوح محفوظ ست او را پیشوا ... از چہ محفوظ ست محفوظ از خطا

نے نجوم ست و نہ رمل ست و نہ خواب ... وحی حق واللہ اعلم بالصواب

از پئے روپوش عامہ در بیاں ... وحی دل گویند او را صوفیاں

وحی دل گیرش کہ منظرگاہ اوست ... چوں خطا باشد چو دل آگاہ اوست

(الابیات الاربعۃ) یہاں منتہی کامل یعنی بایزید رحمہ کے کشف والہام کو وحی کہا اور وحی دل گویند میں اسکا اصطلاح ہونا ظاہر فرما دیا اور روپوش عامہ مفسر باخفاء عن العوام میں دو مصلحتوں کی طرف اشارہ فرمایا متکلم کا اتہام سے بچنا اور مخاطب کا ایہام سے بچنا اور محفوظیت عن الخطاء کی تحقیق فائدہ (۲) کے اخیر میں گذر چکی (ص ۱۰۲ دفتر چہارم سرخی خطاب با مغروران دنیا) ؎

نفس اگر چہ زیرک ست و خورده داں ... قبلہ اش دنیاست او را مرده داں

آب وحی حق بدیں مرده رسید ... شد ز خاک مردهٔ زنده پدید

تا نیاید وحی زو غرہ مباش ... تو بداں گلگونۂ طال لقاش

(الابیات الثلثۃ) یہاں متوسط بلکہ مبتدی سلوک کے الخروج عن الموت النفسانی تو ابتداء میں بھی حاصل ہو جاتا ہے) احوال و واردات کو وحی فرما دیا (ص ۱۳ دفتر اول سرخی کشتن زرگر باشارہ الٰہی بود الخ) ؎

او نکشتش از برائے طبع شاہ ... تا نیامد امر و الہام الٰہ

آنکہ از حق یابد او وحی و خطاب ... ہر چہ فرماید بود عین صواب

(البیتین) یہاں الہام تصرفات تکوینیہ کو وحی فرما دیا جو ادون ہے الہام تعریفات تشریعیہ سے جنکا اوپر کے اشعار میں ذکر ہے اور اس مقام پر حضرت مرشدی رحمہ کا ایک ملفوظ مروی بالمعنی میرے ہاتھ کا لکھا ہوا بین السطور ملا وحی دو قسم باشد گاہے بملک گاہے بقلب یہ اشارہ ہے تحقیق مذکور ابتدائے اقتراب ہذا کی طرف اعلم ان الملک یأتی النبی بالوحی الخ یعنی الہام غیر نبی کا محض وارد ہوتا ہے تلقی عن الملک نہیں ہوتا اور قلب سے مراد یہاں بھی اور ابیات اولی کے لفظ وحی دل میں بھی مطلق باطن ہے لئلا یعارض ما مر فی ابتداء ف (۱) من قولہ انما لم یقل الخ اور ابیات اخیرہ میں جو لفظ امر مذکور ہے یہ امر تکوینی ہے پس یہ معارض نہیں عبارات نافیہ الہام امر و نہی مذکورہ فی ابتداء الاقتراب کے ساتھ اور قطع نظر اس سے واقعہ امم سابقہ کا ہے کما دل علیہ قول الرومی فی مبدأ القصۃ بود شاہے در زمانے پیش ازیں + فلا اشکال فی التعمیم فافہم حق الفہم ولا تقع فی الوہم ف (۴) اس اقتراب میں جو عبارات شبہ کو منطوقاً دفع کرتی ہیں انکے علاوہ اس سے قبل کے اقتراب میں جس مسئلہ کی تحقیق ہے وہ بھی مفہوماً اس شبہ کو دفع کر رہا ہے کیونکہ اگر نبوت ہر ولی کیلئے ثابت ہوتی تو اس عبارت کے کوئی معنی نہ ہوتے کہ فالکلام فی رسالۃ النبی مع ولایتہ لا فی رسالتہ ونبوتہ مع ولایتہ وغیرہ جو مع ترجمہ کے اس مقام میں گذر چکی ہے کیونکہ ایسے ولی کا تو تحقق ہی نہ ہوتا جو نبی نہو اس سے ترقی کر کے کہتا ہوں کہ جس عبارت سے یہ شبہ ناشی ہوا ہے اُسمیں اگر غور کیا جاوے وہ خود شبہ کو پیدا نہیں ہونے دیتی کیونکہ اُسمیں اول تصریح ہے کہ جو چیز منقطع نہیں وہ ولایت ہے جسکو بنا ر علم عام یعنی الاخبار سے مفسر کیا ہے پھر اسکے مقابل نبوت و رسالت کو منقطع کہا ہے اور تشریع کی قید سے شبہ نہ کیا جاوے کیونکہ محقق ہو چکا ہے کہ ہر نبوۃ حقیقیہ تشریعی بمعنی تضمن للاحکام ہوتی ہے پس قید واقعی ہے اسکے بعد کہا گیا ہے وہذا الحدیث قصم ظہور الاولیاء لانہ یتضمن انقطاع العبودیۃ الکاملۃ التامۃ جو مع ترجمہ کے اسی اقتراب میں گذر چکی

وجہ دلالت یہ کہ اگر نبوۃ حقیقۃ عام ہوتی تو عبدیت کاملہ تامہ جو لوازم نبوت سے ہے منقطع کیوں ہوتی پھر اولیاء کو حسرت انقطاع کیوں ہوتی **ف** (۵) اس اقتراب کے شروع میں شیخ کا ایک قول مع ترجمہ نقل کیا گیا ہے لاذوق لنا فی مقام النبوۃ لنتکلم علیہ انما نتکلم علی ذلک بقدر ما اعطینا من مقام الارث فقط الخ اس پر ایک دوست نے مجھ سے سوال کیا کہ فصوص میں تو کمالات انبیاء ہی کے متعلق علوم پر کلام کیا ہے یہاں کلام کی نفی کیسے کر رہے ہیں میں نے جو جواب دیا اسکا خلاصہ یہ ہے کہ نفی اس کلام کی ہے جو ذوق سے ناشی ہو اور جو کلام واقع ہوا ہے یہ محض نقل ہے جسکا ماخذ کشف ہے جسکو فصوص کے خطبہ میں ذکر کیا ہے کہ رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وبیدہٖ کتاب فقال لی ھذا کتاب فصوص الحکم خذہ واخرج بہ الی الناس الخ پس کوئی تعارض نہ رہا وھذا آخر ما اردت ایرادہ فی ھذا الباب ووفقت لہ کما کان یشتہی قلبی والحمد للہ الہادی الی الصواب۔

الاقتراب (۱۹)

قال الشیخ فی الفص الشعیبی من الفصوص بعد کلام طویل ولیس ھذا العلم بالاصالۃ الا لخاتم الرسل وخاتم الاولیاء وما یراہ احد من الانبیاء والرسل الا من مشکوۃ الرسول الخاتم ولا یراہ احد من الاولیاء الا من مشکوۃ الولی الخاتم حتی ان الرسل لا یرونہ متی رأوہ الا من مشکوۃ خاتم الاولیاء فان الرسالۃ والنبوۃ اعنی نبوۃ التشریع ورسالتہ تنقطعان والولایۃ لا تنقطع ابدا فالمرسلون من کونہم اولیاء لا یرون ما ذکرناہ الا من مشکوۃ خاتم الاولیاء فکیف من دونہم من الاولیاء وان کان خاتم الاولیاء تابعا فی الحکم لما جاء بہ خاتم الرسل من التشریع فذلک لا یقدح فی مقامہ ولا یناقض ما ذھبنا الیہ فانہ من وجہ یکون انزل کما انہ من وجہ یکون اعلی وقد ظہر فی ظاہر شرعنا ما یؤید ما ذھبنا الیہ فی فضل عمر فی اساری بدر بالحکم فیہم وفی تابیر النخل فما یلزم الکامل ان یکون لہ التقدم فی کل شیء وفی کل مرتبۃ وانما نظر الرجال الی التقدم فی رتب العلم باللہ ھنالک مطلبہم واما حوادث الاکوان فلا تعلق لخواطرہم بہا فتحقق ما ذکرناہ الخ (الحل الاقوم مقام ثانی)

ترجمہ (شیخ نے فصوص کے فص شعیبی میں ایک کلام طویل کے بعد کہا ہے کہ یہ علم (مذکور فی الکلام السابق کہ علوم ولایت سے ہے) بالاصالۃ صرف خاتم الرسل اور خاتم الاولیاء کیلئے ثابت ہے (گو ولایت بالاصالۃ صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے ہے) اور اس علم (دشہود) کو (علی ما قال الجامی ح فی المرجع فلا یثبت ھذا الحکم لنفس الولایۃ) کوئی نبی اور رسول نہیں جانتے مگر مشکوۃ رسول خاتم سے اور (اسی طرح) اسکو کوئی ولی نہیں جانتا مگر مشکوۃ ولی خاتم سے (پس خاتم الرسل کی اصالۃ باعتبار تمام انبیاء کے ہے اور خاتم الاولیاء کی اصالت باعتبار اولیاء کے ہے) یہاں تک کہ رسل کرام علیہم السلام بھی جب اس علم کو جانتے ہیں تو خاتم الاولیاء کی مشکوۃ سے دیکھتے ہیں کیونکہ رسالت اور نبوت یعنی نبوت تشریع و رسالت تشریع تو منقطع ہو جاتی ہیں (چنانچہ منقطع ہو گئیں) اور ولایت کبھی منقطع نہیں ہوتی (اسکے بعض شعب کو بعضے نبوت تعریفی کہتے ہیں یعنی اخبار عن الحقائق الغیبیہ) پس مرسلین بھی باولیاء ہونے کی حیثیت سے اس علم مذکور کو جانتے ہیں تو خاتم الاولیاء ہی کے مشکوۃ سے (اور توسط فی العلم سے توسط فی الولایۃ لازم نہیں آتا) تو اور اولیاء جو ان سے کم ہیں انکا تو کیا حال ہوگا اگرچہ خاتم الاولیاء تشریع میں خاتم الرسل کے احکام کا تابع ہے مگر یہ تابع ہونا اسکے مقام مذکور میں قادح (اور اس کے منافی) نہیں اور جو دعوی ہم نے کیا ہے اسکے مناقض نہیں کیونکہ وہ ایک اعتبار سے کم درجہ کا ہے جیسا دوسرا اعتبار سے اعلی ہے (اس اعلی سے مراد فضل نہیں بلکہ مطلق تقدم) اور ہماری ظاہر شریعت میں بھی وہ دلائل ظاہر ہوئے ہیں جو ہمارے (اس) مذہب کی (کہ مفضول کو من وجہ فاضل پر تقدم ہو سکتا ہے اور یہ تقدم دلیل افضلیت کی نہیں) تائید کرتے ہیں (آگے بتلاتے ہیں کہ یہ دلائل کہاں ظاہر ہوئے ہیں یعنی ظاہر ہوئے ہیں) حضرت عمر رض کی فضیلت میں اساری

ع۵ - اسکی تحقیق نمبر سابق میں گذری ہے ۱۲

ع۶ - تشریع کے انقطاع کا حکم صاف بتلاتا ہے کہ یہ علم علوم مقصودہ فی التشریع سے نہیں بلکہ علوم ولایت غیر مقصودہ سے ہے نیز قریب کی عبارت میں تقدم کا مدار علم باللہ کو قرار دینا اور ان علوم کو حوادث اکوان سے تشبیہ دینا صاف دال ہے کہ یہ علوم مقصودہ نہیں ہیں ۱۲

بدر کے معاملہ میں فیصلہ کرنے کے باب میں اور تابیر نخل کے باب میں (چنانچہ احادیث میں مصرح ہے تو دیکھو یہاں مفضول کے پاس وہ علم تھا جو فضل کے پاس نہ تھا۔) سو کامل کیلئے یہ ضرور نہیں کہ اسکو ہر چیز میں اور ہر مرتبہ میں تقدم ہی ہوا کرے اور (حقیقت شناس) مردوں کی نظر تو علم باللہ کے مراتب میں تقدم (وعدم تقدم) کی طرف ہوتی ہے اسی مقام پر اُن کا مطلوب ہے باقی حوادث اکوان سو اُن کے قلوب کو اُن سے کچھ بھی تعلق نہیں (کیونکہ وہ علوم مقصود نہیں اور اس علت کے اشتراک سے یہی حکم ثابت ہو گیا سب علوم غیر مقصودہ کیلئے اگرچہ وہ علم باللہ کا کوئی خاص رتبہ ہی ہو مگر اپنے مافوق رتبہ کے اعتبار سے اگر وہ غیر مقصود ہے تو اسمیں بھی تقدم دلیل افضلیت نہیں) پس ہم نے جو ذکر کیا ہے اسکو خوب تحقیق سے سمجھ لو ترجمہ ختم ہوا۔ اس قول سے شیخ پر اعتراض کیا گیا ہے کہ حضرات انبیاء علیہم السلام کو ایک ولی سے جسکو خاتم الاولیاء سے ملقب کیا ہے بعض علوم میں مقتبس و مستفید بتلایا ہے۔

تتمۃ الاعتراض بعض شارحین نے شیخ کے دوسرے کلاموں کے قرینہ سے کہا ہے کہ مراد شیخ کی خاتم الاولیاء سے اپنی ذات ہے (الحل الاقوم) غالباً وہ قرینہ یہ ہے کہ شیخ نے اسی تقریر کے سلسلہ میں خاتم الاولیاء کے لئے ایک خاص قسم کا خواب دیکھنا لازم بتلایا ہے اور بقول مولانا جامی وبالی آفندی فتوحات کے کسی مقام پر اُس خواب کا دیکھنا اور مشائخ عصر کا یہی تعبیر دینا نقل کیا ہے (کذا فی الحل الاقوم) تو اس سے مفہوم ہوا کہ اپنے لئے خاتم الاولیاء ہونیکا دعوی کیا ہے تو اس سے معترض کا اور بھی غصہ بڑھ گیا کہ اپنے کو حضرات انبیاء علیہم السلام کے لئے علوم میں واسطہ اور انبیاء کو اُن علوم میں اپنا محتاج سمجھتے ہیں نعوذ باللہ منہ۔

تنبیہ۔ یہ استفادہ جو زیر بحث ہے عالم ارواح میں ہے اسلئے کہ یہ خاتم الاولیاء عالم اجسام میں رسل کا ہم عصر نہیں اور متاخر سے استفادہ کیسے ہو سکتا ہے پس لامحالہ عالم ارواح میں ہوگا (الحل الاقوم صک)

الاقتراب (۱۹)

قال الشیخ فی علوم الباب الاحد والتسعین (ترجمہ) شیخ نے باب چار سوا کانوے کے

وادعیٰ أنہ انہ لیس لاحد من الخلق علم بیناللہ فی الدنیا والآخرۃ الا وھو من باطنیۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم سواء الانبیاء والعلماء المتقدمون زمن بعثتہ والمتاخرون عنہا وقد اخبرنا صلی اللہ علیہ وسلم بانہ اوتی علم الاولین والآخرین ونحن من الآخرین بلا شک وقد عمم محمد صلی اللہ علیہ وسلم الحکم فی العلم الذی اوتیہ فشمل کل علم منقول ومعقول ومفہوم موھوب الی قولہ وھذا سر نبھتک علیہ فاحتفظ بہ ولا تقل جرت واسعا تقول قد یعطی اللہ تعالیٰ عبدہ من الوجہ الخاص الذی بین کل مخلوق وبین ربہ عز وجل من غیر واسطۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم ماشاء من العلوم بدلیل قصۃ الخضر علیہ السلام مع موسیٰ الذی ھو رسول زمانہ لانا نقول ما حجرنا علیک ان لا تعلم مطلقا وانما حجرنا علیک ان لا یکون لک علم ذلک الا من باطنیۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم شعرت بذلک ام لم تشعر (مبحث خامس وثلثون ج ۲ ص۳۹)

علوم میں فرمایا ہے کہ کسی کے پاس خلائق میں سے کوئی علم دنیا اور آخرت میں حاصل نہیں مگر وہ سب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی روح مبارک سے مستفاد ہے اسمیں سب برابر ہیں خواہ انبیاء ہوں یا وہ علماء ہوں جو حضور کے زمانہ بعثت سے مقدم ہیں یا وہ علماء ہوں جو اُس زمانہ سے متاخر ہیں اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمکو خبر دی ہے کہ آپ کو تمام اگلوں پچھلوں کا علم عطا ہوا ہے اور ہم یقیناً پچھلوں میں ہیں اور آپ نے اس حکم کو اپنے عطا شدہ علم میں عام فرمایا ہے پس تمام علوم کو شامل ہو گیا منقول ہو یا معقول ہو (فکر سے سمجھا ہوا ہو (یعنی مکسوب ہو) یا موہوب ہو یہ مضمون یہاں تک چلا گیا ہے کہ یہ ایک راز ہے جسپر میں نے تجھکو آگاہ کر دیا ہے اسکو محفوظ رکھنا اور یوں نہ کہنا کہ تم نے ایک وسیع چیز کو محدود کر دیا اور کبھی یوں کہنے لگو کہ بعض اوقات اللہ تعالیٰ جن علوم کو دینا چاہیں وہ اپنے کسی بندہ کو بدون واسطہ رسول اللہ علیہ وسلم کے خاص اُس علاقہ سے عطا فرما دیتے ہیں جو ہر مخلوق کے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان میں ہے بدلیل اُس قصہ کے جو حضرت خضر علیہ السلام کو موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ جو کہ اپنے زمانہ کے رسول تھے واقع ہوا کیونکہ ہم نے اس بات کو محدود نہیں کیا کہ تمکو مطلقاً علم نہیں ہو سکتا ہم نے تو صرف اس بات کو محدود کیا ہے کہ تمکو اُسکا

علم بدون باطن محمدی کے نہیں ہو سکتا خواہ تمکو اس (توسط) کی اطلاع ہو یا نہ ہو **ف** اسمیں تصریح ہے کہ انبیاء تک کو بھی جو کسی قسم کا علم حاصل ہوتا ہے وہ حضور اقدس کے واسطہ سے ہوتا ہے تو پھر اسکا کیسے احتمال ہو سکتا ہے کہ آپ اپنے بعض علوم میں اپنے کسی امتی کے واسطہ کے محتاج ہوں اس سے صاف معلوم ہوا کہ جن علوم کے متعلق قول بالا میں خاتم الاولیاء کے توسط کا اثبات کیا گیا ہے وہ علم ہی کہلانے کا مستحق نہیں کیونکہ علم معتد بہ علم مقصود ہے اور علم غیر مقصود اسکے سامنے اس درجہ کا علم ہے جیسے کوئی بادشاہ کسی خادم کو تمام نعمتوں سے مالا مال کر دے اور وہ اسی بادشاہ کی نہر یا چاہ سے ایک پیالہ پانی کا خادمانہ طور پر لاکر پیش کرے تو کیا یہ پیالہ پانی کا ان نعمتوں کے مقابلہ میں کوئی معتد بہ نعمت ہوگی اور کیا اس سے وہ خادم اس بادشاہ کا واہب النعمت و محسن ہو جاویگا اور علوم مقصودہ صرف علوم نبوت ہیں اور ان کے مقابلہ میں دوسرے علوم حتی کہ علوم ولایت تک غیر مقصود ہیں اور راز اسکا یہ ہے کہ مقصود اصلی قرب ہے عبد کا حق کے ساتھ تو جن علوم کو اسمیں دخل ہے وہ مقصود ہیں اور جنکو اسمیں دخل نہیں وہ غیر مقصود ہیں اور علامت اسکی کہ کن علوم کو اسمیں دخل ہے اور کن کو نہیں یہ ہے کہ جن علوم کی تحصیل کا امر کیا گیا ہے ان کو اس قرب میں دخل ہے ورنہ اسکے ساتھ مکلف کرنا خالی از غایت ہوگا اور وہ غایت وہی حصول قرب ہے اور حق تعالیٰ عبث سے منزہ ہے اور جن علوم کی تحصیل کا امر نہیں کیا گیا انکو اس قرب میں دخل نہیں ورنہ دین کا غیر مکمل ہونا لازم آویگا جو نص کے خلاف ہے اور ظاہر ہے کہ علوم نبوت کے علاوہ گو وہ علوم لدنیہ ہی کیوں نہ ہوں اس معیار کی بناء پر بالکل غیر مقصود ہیں تو ان میں توسط کا دعوی کرنا نہ اپنی تفضیل ہے نہ حضرات انبیاء علیہم السلام کی خصوص حضور سید العالم صلی اللہ علیہ وسلم کی تنقیص ہے اور خود قول بالا میں اگر غور کیا جاوے تو یہ شبہ تفضیل و تنقیص کا اس سے مدفوع ہوتا ہے چنانچہ میں نے جو اسکے حل کی تقریر کی ہے اسکے مع الحواشی ملاحظہ کرنے سے یہ امر واضح ہو جاویگا اور نیز اس قول میں ایک جزو یہ ہے جو کہ اختصار کے ساتھ یہاں نقل کیا گیا وھو حسنۃ من حسنات خاتم الرسل محمد صلی اللہ علیہ وسلم مقدم الجماعۃ و سید ولد آدم فی فتح باب الشفاعۃ یعنی وہ خاتم الاولیاء باوجود ان تمام امور کے حضرت خاتم الرسل محمد صلی اللہ علیہ وسلم سردار جماعت و سید بنی آدم فی فتح باب الشفاعۃ کے درجات حسنہ میں سے ایک درجہ حسنہ ہے کسی حال میں مستقل نہیں حتی کہ خود اس ولایت میں بھی حضور کا طفیلی ہے تو اس توضیح و تصریح کے بعد وہ شبہ کیسے رہ سکتا ہے جو موجب اعتراض ہو اور اس سے زیادہ اگر مقام کی تحقیق کرنا ہو تو میرے رسالہ التحل الاقوم میں اس بحث کو ملاحظہ فرمایا جاوے باقی اعتراض کے دفع کرنے سے یہ نہ سمجھا جاوے کہ میں اس قول کا جسکا مبنی غالباً کشف ہے معتقد ہوں طبعاً تو میں قلب میں اس سے بعید وحشت پاتا ہوں مگر شیخ کے ساتھ بلا دلیل شرعی گستاخی کرنے کو بھی قبیح اور موجب حرمان سمجھتا ہوں واللہ اعلم۔

جواب التتمہ

قال الشیخ فی الجواب الثالث عشر من الباب الثالث والسبعین ان اعظم الورثۃ المحمدیۃ الختمان احدھما اعظم من الاخر فواحد یختم اللہ بہ الولایۃ علی الاطلاق وواحد یختم اللہ بہ الولایۃ المحمدیۃ فاما خاتم الولایۃ علی الاطلاق فھو عیسی علیہ السلام الی قولہ فختمت النبوۃ بمحمد والولایۃ بعیسی قال الشیخ واما خاتم الولایۃ المحمدیۃ فھو رجل من العرب من اکرمھا اصلا و یدا وھو فی زماننا الیوم موجود وقد اجتمعت بہ فی سنۃ خمس وتسعین وخمسمائۃ ورأیت العلامۃ التی اخفاھا الحق تعالی فیہ عن عبادہ وکشفھا الی بمدینۃ فاس حتی رأیت خاتم الولایۃ المحمدیۃ منہ ورأیتہ مبتلی بالانکار علیہ فیما یتحقق بہ فی سرہ عن العلوم الربانیۃ واطال

(**ترجمہ**) شیخ نے باب تہتر کے تیرہویں جواب میں فرمایا کہ اعظم ورثہ محمدیہ دو خاتم ہیں ان میں ایک دوسرے سے اعظم ہے سو ایک خاتم سے تو اللہ تعالیٰ ولایت کو علی الاطلاق ختم فرماویگا اور ایک خاتم سے صرف ولایۃ محمدیۃ کو ختم فرماویگا سو خاتم الولایۃ علی الاطلاق تو عیسی علیہ السلام ہیں تو نبوت تو محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر ختم ہو گئی ہے اور ولایت عیسی علیہ السلام پر شیخ نے یہ بھی فرمایا کہ رہا خاتم الولایۃ المحمدیہ سو وہ ایک شخص ہے اہل مغرب میں سے جو اپنے اصل اور عمل کے اعتبار سے بہت کریم ہے اور وہ ہمارے اس زمانہ میں اسوقت موجود ہے اور میں اس سے سنہ پانچ سو پچانوے میں ملا ہوں اور میں نے اسمیں ایک علامت بھی دیکھی ہے جسکو حق تعالیٰ نے اپنے عام بندوں سے مخفی رکھا اور اسکو مجھپر شہر فاس میں

فی ذلک (مبحث سابع واربعون ج ۲ صفحہ)
وقال فی الباب الثانی والستین واربعمائۃ
لاتعرف مراتب الرسل والانبیاء الامن
الختم العام الذی یختم اللّٰہ تعالیٰ بہ
الولایۃ المحمدیۃ فی آخرالزمان وھو عیسے
بن مریم علیہ الصلوۃ والسلام فھوالذی
یترجم عن مقام الرسل علی التحقیق لکونہ
منہم واما نحن فلاسبیل لنا الی ذلک
انتھی (مبحث ثامن وثلثون ج ۲ صفحہ)

مکشوف فرمایا یہاں تک کہ میں نے ولایت محمدیہ
کی مہر بھی اُنمیں دیکھی اور میں نے اسکو آئمیں
بتلا دیکھا کہ وہ اپنے باطن میں جن علوم ربانیہ
سے متصف ہے اُن میں لوگ اُسپر اعتراض
کرتے ہیں اور بہت دور تک یہ مضمون لکھتے
چلے گئے اور باب چار سو باسٹھ میں فرمایا
کہ رسل اور انبیاء کے مراتب کی معرفت تام
صرف خاتم مطلق کے واسطہ سے ہوگی جسپر
اللہ تعالیٰ ولایت محمدیہ کو (علی الاطلاق) آخر
زمانہ میں ختم فرماوینگے اور وہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام ہیں پس وہی ہیں جو تحقیقی طور پر رسولوں کے مقامات
کی تعبیر فرماوینگے کیونکہ وہ اُن ہی میں سے ہیں باقی رہگئے ہم سو ہمارے پاس اسکا کوئی ذریعہ نہیں۔
ف اس عبارت میں تصریحاً اپنے علاوہ دوسروں کو خاتم الولایۃ بتلا رہے ہیں اور اپنی نسبت
کہیں ایسے دعوے کی تصریح نہیں فرمائی صرف خواب دیکھنا اور مشائخ کا یہ تعبیر دینا نقل کیا ہے سو
دوسروں کی تعبیر اُن کے دعوی کو مستلزم نہیں نہ خواب کا دعوی اس دعوی کو مستلزم ہے کیونکہ
خاتم الاولیاء ہونا مستلزم خواب کو ہے نہ کہ خواب دیکھنا مستلزم ختم اولیاء کو (کذا فی الحل الاقوم صفحہ ۹۹)
پس اس سے اپنی خاتمیت کا دعوی ثابت نہیں ہوتا پس یہ اعتراض بھی نہ رہا اور اگر اس ہی دعوی
ہی تسلیم کر لیا جاوے تو ممکن ہے کہ خاتم الاولیاء میں تعدد ہوا اور ہر خاتم الاولیاء کے لئے اس توسط
کا حکم نہ کرتے ہوں اور اپنی تعیین نہیں کی چنانچہ خزائن اسرار الکلم میں ہے کہ بعض عارفین حضرت
شیخ عبدالقادر جیلانی کو خاتم ولایت خاصہ محمدیہ کہتے ہیں اور حضرت محی الدین بن العربی کو خاتم
بطور نیابت اور اسی میں ایک قسم کا خاتم حضرت علی رضؓ کو اور حضرت امام مہدی کو اور حضرت عیسی
علیہ السلام کو بھی کہا ہے (کذا فی الحل الاقوم)

الاعتراض (۲۰)

محل اس اعتراض کا فصوص کے چند مقام ہیں جنکا حاصل مشترک یہ ہے کہ شیخ نے بعض حضرات

انبیاء علیہم السلام اور ملئکہ علیہم السلام کے بعض واقعات کی ایسی حقیقت بیان کی جس سے
انکی تنقیص ہوتی ہے اور اس امر کا بدرجہ اشد شنیع ہونا ظاہر ہے اور چونکہ حاصل مشترک احد
تھا اسلئے اس اعتراض کا عدد واحد ہی رکھا گیا اور وہ مقامات یہ ہیں ۱ **فص حکمۃ الٰہیہ فی کلمۃ
آدمیۃ** (قولہ) فان الملئکۃ لم تقف مع ماتعطیہ نشاۃ ھذہ الخلیفۃ الخ (الحل الاقوم
۲ **فص نوحی** (قولہ) انہم لم یجیبوا دعوتہ لما فیہا من الفرقان والامر قرآن الخ
(مقام ثالث الحل الاقوم) ۳ **فص اسحاقی** (قولہ) ان ابراھیم الخلیل علیہ السلام
قال لابنہ والمنام حضرۃ الخیال الخ (مقام خامس الحل) ۴ **فص یوسفی** (قولہ
ولیس الاعین الکید الخ (مقام سابع الحل) ۵ **فص لوطی** (قولہ) وان خیر
اختار ترک التصرف الخ (مقام عاشر الحل) ۶ **فص ایوبی** (قولہ) والعذاب
الذی مسہ بہ الشیطان الخ (مقام خامس عشر الحل) ۷ **فص یحیی** (قولہ)
کان سلام اللہ علی یحیی ارفع من ھذا الوجہ (مقام سادس عشر الحل) ۸
فص الیاسی (قولہ) فکان علی النصف من المعرفۃ باللہ تعالیٰ (مقام سابع
عشر الحل) ۹ **فص ھارونی** (قولہ) وسبب ذلک ای سبب ما وقع من
موسی علیہ السلام الخ (وقولہ) فکان عتب موسی اخاہ ھارون الخ (مقام ثامن
عشر و تاسع عشر الحل) ۱۰ **فص عیسوی** (قولہ) فخلق جسم عیسی علیہ السلام
(مقام ثانی عشر الحل) **ف** چونکہ رسالہ الحل الاقوم میں یہ مقامات مع ترجمہ منضبط ہو چکے ہیں
اور وہ رسالہ شائع بھی ہو چکا ہے اسلئے اُن کے نقل کرنے کو موجب تطویل سمجھکر اُن کا پورا پتہ بتلا دیا
گیا جنکو مفصل اطلاع کا شوق ہو رسالہ مذکورہ میں ان پتوں پر ملاحظہ فرمالیں۔

الاقتراب (۲۰)

قال الشیخ فی الباب الثانی والسبعین و
ثلثمأۃ من الفتوحات المکیۃ یجب
قطعاً تنزیہ الانبیاء عما نسبہ الیھم بعض

چونکہ عنوان اعتراض میں بھی ترجمہ نہیں لکھا
اسکے متعلق اقتراب میں بھی حاصل ترجمہ پر اکتفا
کیا جاتا ہے پس حاصل یہ ہے کہ حضرت شیخ

المفسرین من الطامات الکبری مما لم یجیٔ فی کتاب ولا سنة صحیحة وھم یزعمون انھم قد فسروا قصصھم التی قصھا اللہ تعالیٰ علینا وکذبوا واللہ فی ذلك وجاؤا فیه باکبر الکبائر الی قوله وکذلك القول فی قصة سلیمان وما نسبوہ الی الملکین ببابل ھاروت وماروت کل ذلك لم یرد فی کتاب ولا سنة وانما ذلك نقل عن الیھود فاستحلوا اعراض الانبیاء والملائکة الخ وقال ایضا فی الباب الرابع والخمسین ومأتة ینبغی للواعظان یراقب اللہ تعالیٰ فی انبیائه وملائکته وبعد سطرین فان اللہ تعالیٰ قد اثنی علی الانبیاء احسن الثناء بعد ان اصطفاھم من جمیع خلقه وبعد اسطر فمن اورد مثل ذلك فی مجلسه من الوعاظ مقته اللہ والانبیاء والملائکة الخ (مبحث حادی وثلثون ج ۲ صـ۴۶) وفی الفص العیسوی من الفصوص ثم قال متمما للجواب (ما قلت لھم الا ما امرتنی به) فنفی اولا مشیرا الی انه ما ھو ثمه ثم اوجب القول ادبا مع المستفھم ولو لم یفعل کذلك لاتصف بعدم علم الحقائق وحاشاہ من ذلك (الحل الاقوم مقام ثانی عشر)

اُن واعظوں کی تقبیح فرماتے ہیں جو حضرات انبیاء علیہم السلام و ملائکہ علیہم السلام کے قصوں میں اُن کی شان کے خلاف واقعات بیان کرتے ہیں اور ایسے واقعات کو روایات یہود قرار دیکر ان کے بیان کرنے کو اکبر الکبائر اور کذب اور گستاخی بجناب انبیاء و ملائکہ بتلاتے ہیں اور انبیاء علیہم السلام کو حق تعالیٰ کا ممدوح اور تمام خلائق میں سے برگزیدہ فرماتے ہیں اور بعض عبارات میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام و سلیمان علیہ السلام کو اعلیٰ درجہ کا عارف و عالم بالحقائق فرماتے ہیں اور اخیر کی عبارت میں واعظ کو تاکید فرماتے ہیں کہ اللہ و رسول کی تعظیم اور علما کی تعظیم کے مضامین لوگوں کے سامنے ذکر کیا کرے تو جس شخص کی یہ تاکید ہو کیا وہ حضرات انبیاء و ملائکہ کی یا جنکا ذکر قرآن مجید میں مدح و ثنا کی ساتھ ہے جیسے حضرت مریم علیہا السلام مثلاً وہ انکی تنقیص کرسکتا ہے کوئی شخص ایسا گمان نہیں کرسکتا۔

مگذر از ظن خطا اے بدگماں
ان بعض الظن اثم را بخواں۔

پس ایسے شخص کے کسی کلام سے اگر اس کے خلاف کا ایہام ہوتا ہو تو اسکو مناسب محمل پر محمول کرنا واجب ہوگا چنانچہ احقر نے

وقال فی الفص السلیمانی (متکلما علی قول بعض المفسرین) وتکلموا فی ذلك بما لا ینبغی مما لا یلیق بمعرفة سلیمان علیه السلام بربه الخ (مقام مذکور) وقال

فصوص کے مقامات بالا کی توجیہات صحیحہ و قریبہ ترجمہ کی ساتھ ساتھ کردی ہیں اور کہیں کہیں ادب کے ساتھ کلام بھی کیا ہے جنکو شفا حاصل کرنا ہو وہ ملاحظہ کرلیں۔

فی الباب السابع والخمسین ومأتة بعد کلام طویل یقارب ما سبق ما نصه الواجب علی الواعظ ذکر اللہ وما فیه تعظیمه وتعظیم رسله وعلماء امته الخ (کبریت علی الھامش صـ۱۱۹ ج ۱)

الاعتراب (۲۱)

قال فی الفص العیسوی فالانسان فی الرتبة فوق الملائکة الارضیة والسماویة والملائکة العالون خیر من ھذا النوع الانسانی بالنص الالٰھی۔ (الحل الاقوم مقام ثالث عشر) ونقل الجامی عن الفتوحات رؤیا الشیخ انه سأل رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم الانسان افضل ام الملائکة فقال اما علمت ان اللہ تعالیٰ یقول من ذکرنی فی نفسه ذکرته فی نفسی ومن ذکرنی فی ملاء ذکرته فی ملاء خیر منھم ثم قال علیه السلام وکم ملاء ذکر اللہ فیھم وانا بین اظھرھم قال الشیخ ففرحت بذلك (الحل الاقوم مقام مذکور) وقال

(ترجمہ) شیخ نے فص عیسوی میں کہا ہے کہ انسان رتبہ میں ملائکہ ارضیہ و سماویہ سے فوق ہے اور ملائکہ عالین اس نوع انسانی سے افضل ہیں نص آلہی سے (حالانکہ) بقول شیخ کے نزدیک یہ ہے استکبرت ام کنت من العالین جسکی تفسیر اسی فص میں یہ کی ہے استکبرت علی من ھو مثلك یعنی عنصریا ام کنت من العالین عن العنصر ولست کذلك یعنی بالعالین من علا بذاته عن ان یکون فی نشأته النوریة عنصریا یعنی لو کنت من العالین لکنت خیرا منه لکون العالین خیرا من الانسان) اور مولانا جامی نے فتوحات سے شیخ کا ایک خواب نقل کیا ہے کہ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ انسان افضل ہے

في الباب السابع والاربعين من الفتوحات مما غلط فيه جماعة قولهم انما كان ابن آدم افضل من الملك لكون ابن آدم له الترقي في العلم والملك لا ترقي له الى قوله ولو ان الملئكة لم يكن لها ترقٍ في العلم وحرمت المزيد فيه ما قبلت الزيادة من آدم حين علمها الاسماء كلها فانه زادهم علما آلهيا بالاسماء لم يكن عندهم فسجوه وقدسوه (مبحث ثامن وثلثون ج ۲ صفحہ) وقال نما كنت اذهب الى تفضيل الملأ الاعلى من الملئكة على خواص البشر لان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعطاني الدليل على ذلك في واقعة وقعت لي وكنت قبل هذه الواقعة لا اذهب في هذه المسئلة الى مذهب جملة واحدة (كبريت على الهامش ج ۱ صفحہ ۱۳۶)

یا ملئکہ آپ نے فرمایا تمکو معلوم نہیں کہ حق تعالے فرماتے ہیں کہ جو شخص مجکو اپنے جی جی میں سے یاد کرتا ہے میں اسکو سے یاد کرتا ہوں اور جو شخص مجکو مجمع میں یاد کرتا ہے میں اسکو ایسے مجمع میں یاد کرتا ہوں کہ اسکے مجمع سے بہتر ہوتا ہے آہیں تعمیم فرمائی ہے (یعنی کسی کا استثنا نہیں فرمایا گیا) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ بہت سے مجمع ایسے ہوئے ہیں کہ ان میں حق تعالی کا ذکر کیا جاتا ہے کہ میں ان کے درمیان موجود ہوتا ہوں (تو اسوقت حق تعالی جس مجمع میں ان ذاکرین کو یاد فرماویگا لامحالہ ان ذاکرین کے مجمع سے اچھا ہوگا تو لازم آگیا کہ ملئکہ مجھسے بھی افضل ہوگئے) شیخ کہتے ہیں کہ میں اس سے خوش ہوا (معلوم ہوا کہ شیخ اسکے قایل ہیں کہ ملئکہ انسان سے افضل ہیں ورنہ خوش کیوں ہوتے) اور فتوحات کے سینتالیس باب میں فرمایا ہے کہ منجملہ ان

امور کے جنمیں ایک جماعت نے غلطی کی ہے ان کا یہ قول ہے کہ آدمی فرشتہ سے اسلئے افضل ہے کہ آدمی کو تو علم میں ترقی ہوتی ہے اور فرشتہ کو ترقی نہیں ہوتی یہانتک یہ مضمون چلا گیا ہے کہ اگر ملئکہ کو علم میں ترقی نہ ہوتی اور زیادت فی العلم سے محروم رہتے تو اس زیادت فی العلم کو آدم علیہ السلام سے قبول نکرتے جبکہ آدم علیہ السلام نے ان کو اسمار کی تعلیم دی کیونکہ آدم علیہ السلام نے ان کو اسمار کا ایسا علم الٰہی زائد دیا جو ان کو حاصل نہ تھا جسپر انھوں نے حق تعالی کی تسبیح و تقدیس کی اور شیخ نے کہا ہے کہ میں ملأ اعلیٰ کو خواص بشر پر فضیلت دینے کا مذہب رکھتا ہوں اسکی وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے مجکو اسپر ایک واقعہ میں جو مجکو پیش آیا ایک دلیل عطا فرمائی ہے اور میں اس

واقعہ سے قبل اس مسئلہ میں علی الاطلاق کسی ایک مذہب کی طرف نہ جاتا تھا۔ **ف** یہ وہی واقعہ ہے جو ابھی مولانا جامی سے خواب کا نقل کیا گیا ہے ان اقوال سے شیخ پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ شیخ نے معتزلہ کا مذہب اختیار کیا ہے کہ ملئکہ کو گو بعض ہی کو سہی خواص بشر سے افضل کہتے ہیں۔

الاقتراب (۲۱)

قال في فص آدم وليس للملئكة جمعية آدم ولا وقفت مع الاسماء الالهية الى قوله فلو عرفوا نفوسهم لعلموا ولو علموا لعصموا الخ (الحل الاقوم) وقال الشيخ في اواخر الباب السابع والستين وثلثمائة مما يويد قول الاشعري ان خواص البشر اشرف من غيرهم كون الحق تعالى من حين خلق آدم ما رؤي في المنام قط الا على صورته لشرفها واستقامتها وكان قبل خلق آدم يتجلى للرائي في المنام في كل صورة في العالم الخ (مبحث ثامن وثلثون ج ۲ صفحہ)

(**ترجمہ**) شیخ نے فص آدم میں کہا ہے کہ ملئکہ میں آدم کی سی جامعیت ہے اور نہ وہ ان اسمار الٰہیہ پر واقف ہوئے یہ مضمون یہانتک چلا گیا ہے کہ اگر ان کو اپنے نفس کی معرفت ہوتی تو وہ (حقیقت امر کو) جانتے اور اسکو جانتے تو (آدم پر جرح کرنے سے) محفوظ رہتے الخ اور شیخ نے باب تین سو سرسٹھ کے اواخر میں فرمایا ہے کہ اشاعرہ کی اس قول کی کہ خواص بشر اپنے غیر سے (خواہ وہ غیر ملئکہ ہی ہوں) افضل ہیں تائید ہے کہ حق تعالی نے جب سے آدم علیہ السلام کو پیدا کیا خواب میں کبھی صورت آدم کے سوا کسی صورت میں نظر نہیں آئے بوجہ اس صورت کے شرف اور استقامت کے اور آفرینش آدم سے پہلے خواب میں دیکھنے والے کے لئے ہر صورت میں جو عالم میں موجود ہے تجلی فرماتے تھے۔

ف ان اقوال میں تصریح ہے کہ شیخ خواص بشر کو تمام مخلوق پر اور ملئکہ پر بھی فضیلت دیتے ہیں اب اقوال بالا کی تحقیق کی ضرورت باقی رہی سو اسمیں دو جواب منقول ہیں

پہلا جواب

ذكر الشيخ عبد الكريم الجيلي رحمه الله

(**ترجمہ**) شیخ عبد الکریم جیلی رحمہ اللہ نے

ان الشیخ رجع عن القول بتفضیل الملٰئکۃ علی خواص البشر قبل موتہ بسنۃ ووافق الجمہور من اھل السنۃ انتھی (کبریت علے الہامش ج ۱ ص ۱۳۶)

ذکر کیا ہے کہ شیخ نے اس قول سے کہ ملئکہ کو خواص بشر پر فضیلت دی جاوے اپنی وفات سے ایک سال قبل رجوع کر لیا اور جمہور اہل سنت کے موافق ہو گئے۔

دوسرا جواب

قال الشعرانی اعلم یا اخی ان القول بتفضیل الملٰئکۃ علی خواص البشر قد نسب للشیخ محی الدین وھو الذی رایتہ فی نسخ الفتوحات بمصر وقد قدمنا فی الخطبۃ ان نسخ مصر مما دس فیھا علی الشیخ والذی رایتہ فی النسخۃ المقابلۃ علی نسخۃ الشیخ بقونیۃ المرویۃ عنہ بالاسناد ان خواص البشر افضل من خواص الملٰئکۃ ویؤیدہ ما قالہ الشیخ من الشعر اول الباب الثالث والثمانین وثلثمائۃ من تفضیل محمد صلے اللہ علیہ وسلم علی خواص الملٰئکۃ بعد کلام طویل ھو

ولیس یدرک ما قلنا سوی رجل
قد جاوز الملأ العلوی والرسلا
ذاک الرسول رسول اللہ احمد نا
رب الوسیلۃ فی اوصافہ کملا

فایاک ان تنسب الی الشیخ القول بمذھب

(ترجمہ) امام شعرانی نے فرمایا اے بھائی اس بات کو جان لو کہ قایل ہونا ملئکہ کی تفضیل کا بشر پر شیخ محی الدین کی طرف منسوب کیا گیا ہے اور اسی کو میں نے فتوحات کے موجودہ مصری نسخوں میں دیکھا اور ہم خطبہ میں پہلے لکھ چکے ہیں کہ مصر کے نسخوں میں شیخ پر بہت سی باتیں غلط داخل کر دی گئی ہیں اور جو مضمون میں نے قونیہ کے نسخہ میں دیکھا ہے جو شیخ کے اُس نسخہ سے مقابلہ کیا گیا ہے جو اُن سے باسناد مروی ہے وہ یہ ہے کہ خواص بشر خواص ملئکہ سے افضل ہیں اور اسکی تائید شیخ کے اُس شعر سے ہوتی ہے جو انھوں نے باب تین سو تراسی کے اول میں ملئکہ پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تفضیل میں کلام طویل کے بعد کہا ہے اوسکا مضمون یہ ہے کہ ہم نے جو کہا ہے اسکو بجز ایک ذات کے کوئی ادراک نہیں کر سکتا جو کہ سب ملأ اعلی (یعنی ملئکہ) اور سب رسولوں سے آگے بڑھ گئے ہیں اور وہ ذات خاص رسول یعنی رسول اللہ ہمارے احمد ہیں جو صاحب وسیلہ ہیں اور اپنے اوصاف میں کامل ہوئے ہیں پس

الاعتزال الشامل لتفضیل الملک علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (مبحث ثامن وثلثون ج ۲ ص ۲۹)

خبردار شیخ کی طرف اسکی نسبت نہ کرنا کہ وہ معتزلہ کے مذہب کے قایل ہیں جو کہ شامل ہے فرشتہ کو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے بھی فضیلت دینے پر۔ دونوں جوابوں کی تقریر ظاہر ہے باقی جواب اول پر یہ شبہ ہوتا ہے کہ جب شیخ کے پاس نص قرآنی اور حدیث رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم جس سے خواب میں حضور کو استدلال فرماتے ہوئے بھی دیکھا موجود ہے پھر رجوع کیسے کیا جواب یہ ہے کہ نص قرآنی کی دلالت اس دعوے پر غیر ظاہر ہے کما لا یخفی علی اھل العلم باقی حدیث فضیلت جزئیہ پر محمول ہو سکتی ہے یا خیریت باعتبار اکثر آحاد ملائکہ کے ہو جس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مخصوص ہوں اور خواب دلائل شرعیہ کے مقابلہ میں حجت نہیں اور دوسرے جواب پر یہ شبہ خواب کا تو وارد ہی نہیں ہوتا کیونکہ اس صورت میں اُس خواب ہی کی روایت ثابت نہیں اور دوسرے شبہات کا جواب مشترک ہے اور تفضیل بشر علی الملک کی دلیل عقلی کو جو شیخ نے رد کیا ہے اُس سے دعوی کا رد لازم نہیں آتا ممکن ہے کہ مقصود صرف دلیل پر کلام کرنا ہو اور دلیل کے انہدام سے مطلوب کا انعدام لازم نہیں آتا یہ تو ان دو جوابوں کے متعلق کلام تھا اور میرے ذوق میں ایک تیسرا جواب بھی ہے وہ یہ کہ مسئلہ فی نفسہا ظنی اور مجتہد فیہ ہے حتی کہ اسکے بعض اجزا میں خود اہل سنت بھی اختلاف کرتے ہیں عجب نہیں کہ شیخ اس مسئلہ میں متوقف ہوں اور توقف کی بنا اکثر تعارض ہوتا ہے دلائل کا ان دلائل متعارضہ کو شیخ نے مختلف مقامات پر ذکر کیا ہو جس سے مقصود فیصلہ کرنا نہ تھا بلکہ ہر دلیل کا اقتضا بیان کرنا تھا ناظرین وسامعین نے اسکو ان کا قول قرار دیدیا کسی نے ایک شق کو کسی نے دوسری شق کو چنانچہ قول ذیل سے اس توقف کی تائید ہوتی ہے مگر چونکہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا خیر الخلق علی الاطلاق ہونا بلا معارض ثابت ہوا اسلیے اس توقف وتردد سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو شیخ کے نزدیک بھی مستثنے کہنا ضروری ہوگا۔

قال الشیخ محی الدین فی کتابہ لواقح الانوار لم یظہر لی وجہ الخلاف فی التفاضل

(ترجمہ) شیخ محی الدین نے اپنی کتاب لواقح الانوار میں فرمایا ہے کہ مجکو مسئلہ تفاضل

بين خواص البشر والملئكة لان من شرط التفاضل ان يكون بين جنس واحد والبشر والملك جنسان فلا يقال مثلاً الحمار افضل من الفرس وانما يقال هذا الحمار اشرف من هذا الحمار اللهم الا ان يقال ان التفاضل حقيقة انما هو فى الحقائق التى هى الارواح وارواح البشر ملئكة فالملك اذاً جزء من الانسان فالكل من الجزء والجزء من الكل (مبحث ثامن وثلثون ج ۲ ص۳۰)

خواص بشر و ملئکہ میں اختلاف کی کوئی وجہ ظاہر نہیں ہوئی کیونکہ تفاضل کی شرط یہ ہے کہ وہ جنس واحد کے درمیان ہوتا ہے اور بشر اور فرشتہ دو جنس ہیں سو (اس بناء پر) مثلاً یوں نہ کہا جاویگا کہ یہ حمار فرس سے افضل ہے صرف یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ حمار دوسرے حمار سے افضل ہے ہاں اگر یوں کہا جاوے تو ممکن ہے کہ تفاضل حقیقت میں ان حقائق میں ہوتا ہے جو ارواح ہیں اور ارواح بشر کی بھی ملئکہ ہی ہیں سو اس حالت میں فرشتہ انسان کا جزو ہوا پس کل جنس جزو سے ہوا اور جزو جنس کل سے ہوا تو دونوں ایک ہی جنس سے ہو گئے اور اُن میں تفاضل کا سوال ہو سکتا ہے) **ف** (۱) اس عبارت کی دلالت مطلوب پر ظاہر ہے کہ شیخ اس اختلاف ہی کو غیر موجہ بتلا رہے ہیں تو پھر اس اختلاف میں ایک شق کے قایل ہونیکا اُن سے کب احتمال ہے (**ف** ۲) امام شعرانی رحمہ نے شیخ کی اس قول کو نقل کرکے اسپر اس عبارت سے ایک شبہ کیا ہے۔

فليتأمل هذا وما قبله من كلامه ومحرّاه واشار ما قبله الى ما سبق من كلامه قريبا ونصه قال (الشيخ) والذى نقول نحن به ان معنى المفاضلة المعقولة من قوله فضلنا بعض النبيين على بعض اى اعطينا هذا ما لم نعط هذا واعطينا هذا ما لم نعط من فضله ولكن من مراتب الشرف (مبحث ثامن و ثلثون ج ۲ ص۳۰)

(**ترجمہ**) اسمیں اور اسکے قبل جو شیخ کا کلام ہے اُسمیں غور کرنا چاہئے اور تنقیح کرنا چاہئے اور قبل والے کلام سے مراد اُن کا وہ کلام ہے جو قریب ہی اوپر مذکور ہو چکا ہے اور اُسکی یہ عبارت ہے کہ شیخ نے (تفاضل انبیاء علیہم السلام کے باب میں) کہا ہے کہ ہم جس بات کے قایل ہیں وہ یہ ہے کہ جو تفاضل حق تعالیٰ کے ارشاد فضلنا بعض النبيين علی بعض سے معقول ہوتا ہے اُسکے معنی یہ ہیں کہ ہم نے ایک کو وہ چیز عطا کی ہے جو دوسرے کو عطا نہیں کی اور دوسرے کو وہ چیز عطا کی ہے جو اُس (پہلے) کو نہیں دی جسکو (پہلے وصف میں) فضیلت دی تھی لیکن (مطلقاً نہیں بلکہ صرف) مراتب شرف میں سے (حاصل شبہ کا یہ ہوا کہ شیخ کے دونوں کلاموں میں تعارض ہے کلام لاحق میں تو تفاضل کو جنس واحد کے ساتھ مقید کیا ہے اور اسکا مقتضا یہ ہے کہ ملک اور بشر میں تفاضل کا سوال بے معنی ہوا اور کلام سابق میں جو تفسیر تفاضل کی کی ہے وہ عام ہے جنس واحد و جنسین مختلفین کو کیونکہ ایک کو وہ چیز عطا کرنا جو دوسرے کو عطا نہیں کی یہ دو جنس میں بھی صادق آتا ہے اور اسکا مقتضا یہ ہے کہ ملک اور بشر میں تفاضل کا سوال ہو سکے تو یہ تعارض ہوا احقر عرض کرتا ہے کہ ممکن ہے کہ یہ تفسیر بھی جنس واحد کے ساتھ مقید ہو اور چونکہ کلام تفاضل انبیاء میں ہے جو کہ جنس واحد ہیں اس قرینہ کی وجہ سے وہ قید لفظوں میں ذکر نہ فرمائی ہو تو عدم سوال تفاضل ملک و بشر میں اپنے حال پر رہا اور ممکن ہے کہ شیخ کو خود اسمیں بھی تردد ہو کہ تفاضل کی تفسیر خاص ہے یا عام تو اس صورت میں توقف مسئلہ میں اور قوی ہو جاویگا اور توقف اور سکوت میں شیخ پر کوئی اعتراض ہی نہ ہو سکے گا وہذا ہو عین الجواب الثالث

الاغتراب مع الاقتراب (۲۲)

قال الشعرانى فان قلت فهل الوسيلة مختصة به فلا تكون لغيره ام يصح ان تكون لغيره لقوله فى الحديث لا ينبغى ان تكون الا لعبد من عباد الله وارجو ان اكون انا هو (تمامه اذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول ثم صلوا على فان من صلى على صلوة صلى الله عليه بها عشرا ثم سلوا الله لى الوسيلة فانها منزلة فى الجنة

(**ترجمہ**) امام شعرانی نے (بطور سوال وجواب کے) کہا ہے کہ اگر تم سوال کرو کہ وسیلہ (جسکی دعا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اذان کے بعد مانگی جاتی ہے) کیا آپ کے ساتھ مختص ہے کہ دوسرے کے لئے نہیں ہو سکتا یا یہ بھی ممکن ہے کہ کسی دوسرے کو ملجاوے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث میں یوں فرمایا ہے کہ وہ تمام بندگان خدا میں سے صرف

لا ينبغى الا لعبد من عباد الله وارجو
ان اكون هو فمن سأل لى الوسيلة حلت
عليه الشفاعة رواه مسلم) فلم يجعلها الله
صلى الله عليه وسلم نصًا فالجواب كما قاله
الشيخ محى الدين فى الباب الرابع والسبعين
فى الجواب الثالث والتسعين ان الذى
نقول به انه لا يجوز لاحد سوال الوسيلة
لنفسه ادبا مع الله تعالى فى حق رسوله
صلى الله عليه وسلم الذى هدانا الله
به وايثارا له عليه على انفسنا وما طلب منا
ان نسأل الله له الوسيلة الا تواضعا لنا
وتاليفا لنا نظير المشاورة (لانه اذا كان
افضل فلمن يكون ذلك المقام غيره ذلك
الهمام عليه الصلوة والسلام) فتعين
علينا ادبا وايثارا ومروة ومكارم اخلاق
ان الوسيلة لو كانت لنا لوهبنا له صلى الله
عليه وسلم وكان هو الاولى بافضل الدرجات
لعلو منصبه ولما عرفناه من منزلته عند الله
تعالى ومما يؤيد تحريم سوالنا الوسيلة
لانفسنا ما ذكره العلماء فى الخصائص
من تحريم خطبة المرأة التى عرض عليه
الصلوة والسلام لوليها بتزويجها له
ولذلك امتنع ابو بكر رض من اجابة عمر حين

ایک ہی بندہ کیلئے ہوگا اور مجکو امید ہے کہ وہ
بندہ میں ہونگا اور پوری حدیث یہ ہے کہ حضور
صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ (جب
تم موذن کی اذان سنا کرو تو تم بھی اسی طرح
کہا کرو جسطرح موذن کہتا ہے پھر (بعد اذان
کے) مجھپر درود بھیجا کرو اسلئے کہ جو شخص مجھپر
ایک درود بھیجتا ہے اللہ تعالیٰ اُسکے عوض
میں اُسپر دس بار رحمت بھیجتا ہے پھر میرے
لئے مقام وسیلہ کی دعا کیا کرو اسلئے کہ وہ
ایک درجہ ہے جنت میں کہ تمام بندگان خدا
میں وہ صرف ایک ہی بندہ کے لئے شایان ہے
اور میں امید کرتا ہوں کہ وہ بندہ میں ہونگا پس
جو شخص میرے لئے وسیلہ کی دعا کریگا اس پر
میری شفاعت متوجہ ہوگی روایت کیا اسکو
مسلم نے سو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس
درجہ کو تصریحًا اپنے لئے معین نہیں فرمایا (صرف
امید ظاہر فرمائی ہے تو آیا دوسرا شخص اس
درجہ کو اپنے لئے مانگ سکتا ہے یا نہیں)
تو اسکا جواب جیسا کہ شیخ محی الدین نے باب
چوہترو جواب تیرانویں میں فرمایا ہے یہ ہے کہ کسی
شخص کو مقام وسیلہ کی دعا کرنا اپنی ذات
کیلئے جائز نہیں بوجہ ادب خداوندی کے
اُسکے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں

سأله عمر ان يتزوج ابنته حفصة و
قال ابو بكر انى سمعت رسول الله صلى الله
عليه وسلم يذكرها انتهى وقد رأيت فى
نسخة من نسخ الفتوحات بمصر ما نصه
يجوز لكل مسلم ان يسأل لنفسه الوسيلة
لان رسول الله صلى الله عليه وسلم
لم يعينها لنفسه ولعلها من النسخ
المدسوس فيها على الشيخ او مرجوع عنها
بدليل قوله رضى الله عنه فى الباب السابع
وثلاثين وثلثمأته ان منزلته صلى الله عليه
وسلم فى الجنان هى الوسيلة التى يتفرع
منها جميع الجنان وهى فى جنة عدن
دار المقامة وهى فى كل جنة اعظم
منزلة فيها انتهى فاياك ان تضيف الى
الشيخ ما فى النسخة المدسوسة ثم تعترض
عليه والله اعلم (مبحث ثانى وثلثون ج ۲ صفحہ ۲۴)

جن کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ نے ہمکو ہدایت فرمائی
ہے اور نیز بوجہ آپکو اپنے نفس پر ترجیح دینے
کے اور آپنے جو ہم سے اُسکی فرمائش فرمائی ہے
کہ ہم آپ کے لئے مقام وسیلہ کی دعا کریں
تو صرف ہمارے ساتھ تواضع کا برتاو فرمانے
کے لئے اور ہماری تالیف قلب کے لئے
جسکی نظیر ہم سے مشورہ لینا ہے (کہ اُس کا
منشا بھی صرف تواضع و تالیف قلب ہے
ورنہ آپکو ہمارے مشورہ کی کیا حاجت ہے
اسی طرح آپ کو ہماری دعا کی کیا حاجت ہے
یہاں بھی تواضع اور ہماری تالیف قلب مقصود
ہے) اور وجہ اسکی (کہ اپنے نفس کیلئے مقام وسیلہ
کی دعا جائز نہیں) یہ ہے کہ جب آپ (تمام
خلائق سے علی الاطلاق) افضل ہیں تو پھر یہ
مقام اور کس کے لئے ہوگا بجز آپ کی ذات عالیہ
کے پس ہمارے ذمہ ادبًا اور ایثارًا اور مروۃً اور
اخلاقًا یہ امر متعین ہے کہ اگر (بفرض محال) مقام وسیلہ ہمکو مل بھی جاتا تو ہم حضور اقدس کی خدمت
میں اُسکو پیش کر دیتے اور آپ ہی افضل الدرجات کے زیادہ مستحق ہوتے بوجہ آپ کے علو منصب کے
اور بوجہ آپ کے اُس مرتبہ عند اللہ کے جو ہمکو معلوم ہے اور منجملہ اُن امور کے جن سے ہمارے اپنے لئے
وسیلہ کی دعا کرنے کی حرمت ثابت ہوتی ہے وہ امر ہے جسکو علماء نے خصائص میں ذکر کیا ہے
کہ اُس عورت سے رشتہ بھیجنا حرام ہے جسکے ولی سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس کی بابت
اپنے نکاح کیلئے تعریض فرمائی ہو اور اسی واسطے حضرت ابوبکر رضہ حضرت عمر رضہ کا کہنا ماننے سے
رک گئے جبکہ حضرت عمر رضہ نے اُن سے پوچھا تھا کہ وہ آپ کی صاحبزادی حضرت حفصہ رضہ سے

نکاح کرلیں اور (حضرت ابوبکرؓ کے صاف جواب نہ دینے سے حضرت عمرؓ نے رنج ظاہر کیا تو اوقت حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حضرت حفصہؓ کا تذکرہ فرماتے ہوئے سنا تھا اسلئے نہ خود نکاح کرسکتا تھا اور نہ حضور کا راز ظاہر کرسکتا تھا یہ وجہ تھی صاف جواب نہ دینے کی) شیخ کا کلام ختم ہوا اور (شعرانی فرماتے ہیں کہ) میں نے فتوحات کے جو نسخے مصر میں تھے اُن میں سے ایک نسخہ میں یہ دیکھا ہے کہ ہر مسلمان کو جائز ہے کہ اپنے لئے مقام وسیلہ کی دعا کرے اسلئے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اسکو اپنے لئے متعین نہیں فرمایا (مبہم طور سے فرمایا ہے کہ ایک بندہ کیلئے ہے تو ہر بندہ میں اسکا احتمال ہے اسلئے سوال بھی جائز ہے اور (امام شعرانی فرماتے ہیں کہ) غالباً یہ نسخہ اُن نسخوں میں سے ہے جنمیں شیخ پر بہت سی باتیں غلط نسبت کردی گئی ہیں یا شیخ نے (اول اجتہاداً ایسا کہا ہو پھر) اس سے رجوع کرلیا ہوگا بدلیل اُن کے اُس قول کے جو باب تین سو سینتیس میں ہے کہ آپکا درجہ جنتوں میں وسیلہ ہے جس سے تمام جنتیں متفرع ہوتی ہیں اور یہ درجہ وسیلہ جنت عدن دار المقامہ میں ہے اور وہ تمام جنتوں میں سب سے بڑا درجہ ہے شیخ کا قول ختم ہوا سو اس سے بہت احتیاط کرو کہ شیخ کی طرف ایسی بات کو منسوب کرو جو نسخہ مدسوسہ میں ہے اور پھر اُن پر اعتراض کرو واللہ اعلم **ف** کسی نے شیخ پر یہ اعتراض بھی کیا ہوگا اُسکا یہ جواب شعرانی نے شیخ ہی کے کلام سے دیا ہے تقریر اعتراض وجواب کی ظاہر ہے اور یہ سات مباحث نمبر ۱۶ سے یہاں تک نبوت کے متعلق ہیں جیسے اسکے قبل اول سے نمبر ۱۵ تک ذات وصفات کی متعلق تھے جسپر اُن مباحث کے ختم پر تنبیہ بھی کیگئی ہے اب یہاں سے آخر تک تین مباحث متفرق مسائل کے متعلق ہیں اور اُن ہی پر انشاء اللہ تعالیٰ رسالہ ختم ہوجاویگا وباللہ التوفیق وبیدہ ازمۃ التحقیق وھو الھادی ونعم الرفیق فی کل مقصود وکل طریق۔

الاعتراب (۲۲)

قال الشیخ فی الفص الموسوی وکان (موسی علیہ السلام) قرۃ فرعون بالایمان الذی اعطاہ اللہ عند الغرق فقبضہ

(**ترجمہ**) شیخ نے فص موسوی میں کہا ہے کہ موسیٰ علیہ السلام فرعون کی آنکھ کی ٹھنڈک (جسکا ذکر حضرت آسیہ کے قول میں ہے قرۃ

طاھرا ومطھرا الخ (الحل الاقوم) وقال فی الفتوحات وکان ابتداء الغرق عذابًا فصار الموت فیہ شہادۃ خالصۃ بریئۃ لم یتخللھا معصیۃ فقبض علی افضل عمل وھو التلفظ بالایمان الخ (سبیل السداد عن روح المعانی ج ۳ صـ ۲۹۲)

عین لی ولک) اُس ایمان کے بدولت بنگئے جو فرعون کو غرق کے وقت اللہ تعالیٰ نے عطا فرمایا پس اُسکی روح ایسے حال میں قبض فرمائی کہ وہ طاہر مطہر ہوگیا اور فتوحات میں ہے کہ ابتداء غرق کی تو عذاب تھا کہ مخالفت کی سزا میں واقع ہوا پھر اُس غرق میں مرنا آخر میں) شہادت خالصہ صافیہ ہوگئی کہ اُسمیں کوئی معصیت ہی متخلل نہیں ہوئی پس افضل عمل پر وہ قبض کیا گیا اور وہ عمل تلفظ بالایمان ہے **ف** ان عبارتوں سے شیخ پر اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ فرعون کے قبول ایمان کے قایل ہیں جو کہ نصوص کے خلاف ہے

الاقتراب (۲۳)

قال الشیخ فی الباب الرابع والستین وثلثمائۃ بعد کلام طویل وقد حکی اللہ تعالیٰ عن فرعون انہ قال آمنت انہ لا الہ الا الذی آمنت بہ بنو اسرائیل وانا من المسلمین فلم ینفعہ ھذا الایمان واطال فی ادلۃ انہ لم ینفعہ ایمانہ قلت فکذب واللہ وافتری من نسب الی الشیخ محی الدین انہ یقول بقبول ایمان فرعون وھذا نصہ یکذب الناقل علی انہ قال بقبول ایمان فرعون جماعۃ منھم القاضی ابوبکر الباقلانی وبعض الحنابلۃ قالوا لان اللہ حکی عنہ الایمان آخر عہدہ بالدنیا وجمہور العلماء

(**ترجمہ**) شیخ نے باب تین سو چونسٹھ میں بعد کلام طویل کے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرعون سے نقل فرمایا ہے کہ اُس نے یہ کہا کہ میں اسپر ایمان لاتا ہوں کہ کوئی معبود نہیں بجز اُس ذات کے جسپر بنی اسرائیل ایمان لائے اور میں مسلمین سے ہوں سو اُسکو ایمان نافع نہیں ہوا اور شیخ نے اس دعوے کے دلائل میں بہت کلام طویل کیا کہ اُسکو اُسکا ایمان نافع نہیں ہوا شعرانی کہتے ہیں کہ پس وہ شخص کاذب ہے اور مفتری ہے جس نے شیخ محی الدین کی طرف یہ منسوب کیا ہے کہ وہ قبول ایمان فرعون کے قایل ہیں اور یہ اُنکی

قاطبة على عدم قبول ايمانه وايمان جميع
من آمن فى الباس لان من شرط الايمان
الاختيار وصاحب ايمان الباس كالملجأ
الى الايمان والايمان لا ينفع صاحبه الا
عند القدرة على خلافه حتى يكون المرء
مختارا ولان متعلق الايمان هو الغيب
واما من يشاهد نزول الملئكة بعذابه
فهو خارج عن موضوع الايمان والله اعلم
(المبحث الحادى والخمسون ج ۲ ص۱۳)
قال الشعرانى ومن دعوى المنكران الشيخ
يقول بقبول ايمان فرعون وذلك كذب
وافتراء على الشيخ فقد صرح الشيخ فى
الباب الثانى والستين من الفتوحات
بان فرعون من اهل النار الذين لا يخرجون
منها ابد الآبدين والفتوحات من اواخر
مؤلفاته فانه فرغ منها قبل موته بنحو ثلث
سنين قال شيخ الاسلام الخالدى رحمه الله
والشيخ محى الدين بتقدير صدور ذلك
عنه لم ينفرد به بل ذهب جمع كثير من
السلف الى قبول ايمانه لما حكى الله عنه
انه قال آمنت انه لا اله الا الذى آمنت
به بنوا اسرائيل وانا من المسلمين فكان
ذلك آخر عهده بالدنيا وقال ابو بكر

تصریح (مذکور) اس ناقل کی تکذیب کرتی ہے
(ایک جواب تو یہ ہے اور) علاوہ اس کے
(دوسرا جواب علی سبیل التسلیم یہ ہے کہ اگر بالفرض
یہ ان کا قول بھی ہو تو اسمیں وہ متفرد نہیں جسپر
اعتراض وطعن کیا جاسکے بلکہ) ایک جماعت
بھی قبول ایمان فرعون کی قایل ہوئی ہے انمیں
سے قاضی ابوبکر باقلانی اور بعض حنابلہ بھی
ہیں وہ یہ دلیل لاتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے
فرعون کا ایسے وقت میں ایمان لانا نقل فرمایا ہے
کہ اس کا دنیا میں آخری وقت تھا (تو اسکا خاتمہ
ایمان پر ہوا) اور جمہور علما عموماً اسکے ایمان کے
عدم قبول پر ہیں نیز اس کے بھی جو حالت یاس
(شدت موت) میں ایمان لاوے اسلئے کہ ایمان
کی شرط اختیار ہے اور ایمان یاس والا
مثل اس کے ہے جو ایمان کی طرف مضطر کیا
جاوے اور ایمان اپنے اختیار کرنے والے کو
اسی وقت نافع ہوتا ہے جب اس کے خلاف
پر بھی قدرت ہو تا کہ وہ (ایمان لانے میں مختار)
ہو اور دوسرا اس وجہ سے (مقبول نہیں)
کہ ایمان کا متعلق غیب ہے اور جو شخص ملئکہ
عذاب کے نزول کا مشاہدہ کرلے وہ موضوع
ایمان سے خارج ہو جاتا ہے (ایک دوسرے
مقام پر) شعرانی نے کہا ہے کہ معترض کا ایک

الباقلانی فی قبول ایمانه هو الاقوى من حيث
الاستدلال ولم يرد لنا نص صريح انه مات
على كفره ودليل جمهور السلف والخلف على
كفره انه آمن عند الباس وايمان اهل
الباس لا يقبل (الفصل الثانى ج ۱ ص۱۳)
وقال فى الباب السبعين فى الزكوة ان التوبة
من الفرائض الواجبة حال التكليف فان
اخرها الى الاحتضار لم تقبل ولهذا لم
يقبل ايمان فرعون انتهى قلت فكذب
والله وافترى من قال ان الشيخ محى الدين
يقول بقبول ايمان فرعون وهذا نصه
يكذب الناقل والله اعلم (مبحث سادس
وخمسون ج ۲ ص۱۹) قال الشيخ فى الباب
الثانى والستين من الفتوحات وترجع
الاربعة اقسام الى المجرمين خاصة قال
تعالى وامتازوا اليوم ايها المجرمون اى
المستحقون لان يكونوا اهلا لسكنى جهنم
لا يخرجون منها ابدا الى الجنة القسم
الاول المتكبرون على امر الله كفرعون و
النمرود وابى لهب واضرابهم الى قوله
فهؤلاء الاربعة هم الذين لا يخرجون
من النار من جن وانس انتهى قلت فكذب
والله وافترى من نسب الى الشيخ محى الدين

دعوے یہ بھی ہے کہ شیخ قبول ایمان فرعون کے
قایل ہیں اور یہ محض کذب اور شیخ پر افترا ہے
کیونکہ شیخ نے فتوحات کے باب باسٹھ میں
تصریح کی ہے کہ فرعون ان اہل نار سے ہے جو
اس سے ابدالآباد بھی نہ نکلیں گے اور فتوحات
ان کے مؤلفات میں آخری کتاب ہے کیونکہ وہ
اس سے تقریباً تین سال قبل وفات فارغ
ہوئے ہیں شیخ الاسلام خالدی رحمہ اللہ
کہتے ہیں کہ اگر شیخ سے یہ قول بالفرض والتقدیر
صادر بھی ہوا ہو تو وہ اسمیں منفرد نہیں بلکہ
متقدمین سے بھی ایک کثیر جماعت اس کے
قبول ایمان کی طرف گئی ہے بوجہ اسکے کہ
اللہ تعالیٰ نے اس سے یہ حکایت فرمائی ہے
کہ اس نے یہ کہا آمنت بالذی امنت به
بنوا اسرائیل وانا من المسلمین (اس کا
ترجمہ بھی گذر چکا) اور یہ کہنا اسکا آخری وقت
میں تھا اور ابوبکر باقلانی نے کہا ہے کہ اسکا
قبول ایمان ہی دلیل کی رو سے اقوی ہے
اور ہمارے لئے کوئی نص صریح اسمیں وارد
نہیں ہوئی کہ وہ اپنے کفر پر مرا ہو اور جمہور
سلف وخلف کی دلیل اسکے کفر پر یہ ہے
کہ وہ یاس کی حالت میں ایمان لایا ہے اور
اہل یاس کا ایمان قبول نہیں ہوتا اور شیخ نے

انه يقول بقبول ايمان فرعون ولو انه
كان يقول به ما صرح ههنا بانه من
اهل النار الذين لا يخرجون منها ابد الآبدين
فاما انه مدسوس عليه كما مرت الاشارة
الى ذلك فى الخطبة واما انه كان تبع
فيه القاضى ابابكر الباقلانى فانه قايل
بقبول ايمان فرعون لان الله تعالى حكى
عنه انه قال لا اله الا الذى آمنت به
بنو اسرائيل وانا من المسلمين ولم يحك
عنه ما يناقضه بعد ذلك وقد انعقد
اجماع الائمة كلهم على عدم قبول ايمانه
فاياك ان تنقل عن الشيخ محى الدين انه
يقول بقبول ايمان فرعون وتخرق الاجماع
لاسيما والفتوحات من اواخر مولفاته لانه
فرغ منها قبل موته بنحو خمس سنين والله
تعالى اعلم (المبحث الحادى والسبعون
ج ۲ صـ ۱۷۵)

باب سترمیں زکوٰۃ کی بحث میں کہا ہے کہ توبہ
کرنا اُن فرائض میں سے ہے جو مکلف ہونیکی
حالت میں واجب ہے اگر حضور موت تک اسکو
مؤخر کرد ے تو پھر مقبول نہیں ہوتی اور اسی واسطے
فرعون کا ایمان مقبول نہیں ہوا امام شعرانی
کا قول ہے کہ) میں کہتا ہوں کہ واللہ وہ شخص
کاذب اور مفتری ہے جو کہتا ہے کہ شیخ قبول
ایمان فرعون کے قایل ہیں اُنکی یہ تصریح اس ناقل
کی تکذیب کرتی ہے واللہ اعلم (آگے شیخ کو اس
قول مذکور مجمل کی تفصیل ہے یعنی) شیخ نے فتوحات
کے باب باسٹھ میں کہا ہے کہ کفار کے چاروں
قسموں کا مرجع خاصۃً مجرمین کی طرف ہے جنکے
حق میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ آج جدا ہوجاؤ
اے مجرمو یعنی وہ لوگ جو اسکے مستحق ہیں کہ وہ سکونت
جہنم کے (اصلی) اہل ہوں وہاں سے جنت کی
طرف ابد تک نہ جاسکیں (اُن میں سے) ایک قسم
وہ ہیں جو حکم حق سے تکبر کرنے والے ہیں جیسے
فرعون اور نمرود اور ابولہب اور اُن کے امثال یہاں تک یہ مضمون چلا گیا ہے کہ یہ چاروں قسمیں وہ
ہیں جو دوزخ سے نہ نکلیں گے خواہ جن ہوں خواہ انسان ہوں فقط (شعرانی کا قول ہے) میں کہتا ہوں
کہ واللہ وہ شخص کاذب اور مفتری ہے جو شیخ محی الدین کی طرف اسکو منسوب کرتا ہے کہ وہ قبول ایمان فرعون
کے قایل ہیں اور اگر وہ اسکے قایل ہوتے تو اس مقام پر اسکی کیوں تصریح کرتے کہ وہ اُن اہل نار سے ہے
جو اُس سے ابد الآباد تک نہ نکلیں گے پس یہ (قول قبول ایمان فرعون کا) یا تو اُن کے کتاب میں ٹھونس دیا
گیا ہے جیسا کہ (الیواقیت کے) خطبہ میں اسکی طرف اشارہ گذر چکا ہے اور یا اس میں انھوں نے قاضی

ابوبکر باقلانی کا اتباع کرلیا ہوگا (پھر رجوع کرلیا ہوگا کیونکہ) وہ (یعنی ابوبکر باقلانی) قبول ایمان فرعون
کے قایل ہیں اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے اُس سے یہ تو حکایت فرمائی ہے کہ لا الٰہ الا الذی آمنت بہ بنو
اسرائیل وانا من المسلمین اور اسکے بعد اسکے مناقض کی حکایت نہیں فرمائی (یہ ابوبکر کی دلیل ہے
شعرانی اسکو رد کرتے ہیں) اور (لکھتے ہیں کہ) اُنکے ایمان کے عدم قبول پر تمام ائمہ کا اجماع منعقد
ہوچکا ہے سو تم اسکی بہت احتیاط رکھنا کہ شیخ محی الدین سے نقل کرنے لگو کہ وہ قبول ایمان فرعون کے
قایل ہیں اور اجماع کی مخالفت کرنے لگو خاصکر اس حالت میں کہ فتوحات اُنکی آخری مؤلفات میں
سے ہے کیونکہ وہ اُس سے تقریباً اپنی وفات سے پانچ برس پہلے فارغ ہوئے ہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔

ف تقریر مذکور کا حاصل دو جواب ہیں ایک یہ کہ یہ پہلا قول ہوگا پھر اس سے رجوع کرلیا دوسرا یہ کہ
انکی کتاب میں کسی نے الحاق کردیا اور دونوں امر پر قرینہ یہ ذکر کیا گیا کہ فتوحات میں اسکے خلاف ہے
اور وہ آخری تصنیف ہے اور آخری ہونے کی دلیل میں یہ کہا ہے کہ ایک عبارت کی بناء پر تین برس
اور ایک عبارت کی بناء پر پانچ برس قبل وفات اُس سے فارغ ہوئے ہیں جسمیں تطبیق اس طرح ہوسکتی ہے
کہ تسوید پانچ برس پہلے کی ہو اور تبییض تین برس پہلے کی ہو اور اسکی ساتھ اسکو بھی منضم کرنا چاہیے
کہ فصوص جسمیں وہ عبارت قبول ایمان فرعون کی ہے اس سے پہلے کی تصنیف ہے چنانچہ دلیل
اسکی یہ ہے کہ شیخ کی وفات ۶۳۸ھ میں ہے اور فصوص کی تالیف جیسا اسکے خطبہ میں ہے ۶۲۷ھ کی ہے
یعنی وفات سے نو دس سال قبل کی تو فتوحات کا قول مؤخر ہوا فصوص کے قول سے پس فصوص
کے قول کو مدسوس یا مرجوع عنہ کہا جاویگا مگر اس تقدم و تأخر پر تو یہ خدشہ ہے کہ فص شیثی میں ایک
مقام پر یہ عبارت ہے وقد بينا هذا فى الفتوحات المكية جو نص ہے فصوص کے تاخر پر اور
یہ خود مصنف کی تصریح ہے تو دوسروں کی تاریخ سے مقدم ہوگی گو اسکا یہ جواب ہوسکتا ہے کہ بعض
اوقات تصنیف سابق میں کوئی مضمون مجمل ہوتا ہے اور لاحق میں وہ مفصل ہوتا ہے اس تفصیل
کے بعد اُس سابق میں اُسکا حوالہ دینے کے لئے ایسا جملہ بڑھایا جاسکتا ہے تو اس جملہ سے اُس دعوے
تاخر میں قدح نہیں ہوا اور اس تقدم و تأخر کو مانکر بھی ایک دوسرا خدشہ یہ ہے کہ اگر فتوحات میں
فصوص کا مضمون نہ ہوتا تو فتوحات کا مؤخر ہونا مفید ہوتا مگر یہی مضمون اُسمیں بھی موجود ہے جسکو
اعتراب کی سرخی میں بحوالہ سبیل السداد روح المعانی سے نقل کیا گیا ہے تو اب تقدم و تاخر تو قرینہ

نہیں ہو سکتا اس سے قطع نظر کرکے یا تو دونوں کتابوں میں اسکو مدسوس کہا جاوے اور یا تعارض کے
وقت بنا بر ایک قاعدہ علمیہ کے اُس قول کی نسبت کو ترجیح دی جاوے جو جمہور کے موافق ہو وہ قاعدہ
یہ ہے کہ اذا اختلف کلامہ امام یوخذ منہ بما یوافق الادلۃ الظاہرۃ (مقام عشرین من الحل
الاقوم عن شرح المعانی) بعض نے ایک تیسرا جواب دیا ہے کہ یہ شیخ کا کشف ہے جو بوجہ مخالفت
ظاہر دلائل کے غلط ہے مگر فصوص میں جو شیخ نے اس دعوے کے دلائل ذکر کئے ہیں ان میں نظر کرنے
سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے نظر و استدلال سے کہا ہے چنانچہ الحل الاقوم میں ان کے
کلام سے سات دلیلیں مع جواب نقل کی ہیں جو دیکھنے کے قابل ہیں بہر حال مسئلہ میں مساغ اجتہاد
کا نہیں ہے اور قائلین بالایمان کی بڑی دلیل اُسکا تکلم بکلمۃ الایمان ہے مگر حق تعالیٰ کا ارشاد آلآن
قد عصیت قبل وکنت من المفسدین نص ہے اُس کے رد میں پس اسلم جواب میں یہی ہے کہ
اس قول کو مدسوس کہا جاوے جیسا شعرانی کا مسلک ہے اور ایک چوتھا جواب اور ہے جو چودھویں
صدی میں پیدا ہوا ہے اور اپنی نظائر کی ساتھ ایک رسالہ کی صورت میں شائع بھی ہو گیا ہے جو کہ
نہایت ہی ردی اور ساقط ہونے کے سبب قابل توجہ بھی نہیں تھا مگر چونکہ اختراع اُس جواب کا ایک
ایسے شخص کی طرف سے ہوا ہے جو منسوب الی العلم والمشیخۃ ہیں اور اس بنا پر یہ احتمال تھا کہ شاید
کسی کو دھوکہ ہو جاوے خصوصاً اس وجہ سے کہ وہ رسالہ عربی سے اردو میں ہونے کو ہے یا ہو چکا ہے جس سے
وہ عوام کی نظروں سے بھی گذریگا اسلئے ضروری معلوم ہوا کہ اُس جواب کو مع جواب الجواب کے جو بعض احباب
نے تحریر کیا ہے اُن ہی کی عبارت میں ملخصاً نقل کر دیا جاوے **وھوھذا** اسکے بعد یعنی
بعض اور مضامین کے بعد) زید (مراد اس سے اُس رسالہ عربی کا مصنف ہے) ایک اور واقعہ
بیان کرتا ہے اور کہتا ہے کہ قرآن میں فرعون کے ایمان کی خبر دی گئی ہے۔ اور فصوص الحکم میں لکھا
گیا ہے کہ مومن مرا اور حق سبحانہ نے اُسکے گناہوں سے بالکل پاک ہونے کی حالت میں اُسکی روح
قبض کی۔ کیونکہ جسوقت وہ مرا اُسوقت وہ مومن تھا اور بعد ایمان اُس نے کوئی گناہ نہیں کیا اور
گناہ ہائے سابق ایمان سے معاف ہو چکے تھے سو اُن دونوں میں کوئی تعارض نہیں کیونکہ قرآن میں
جس فرعون کی حالت بیان کیگئی ہے وہ عالم شہادت کا فرعون ہے اور فصوص میں جسکے ایمان کی
خبر دی گئی ہے وہ عالم مثال کا فرعون ہے۔ کیونکہ فصوص جناب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے

شیخ اکبر کو خواب میں عطا فرمائی تھی جو کہ واقعہ ہے عالم مثال کا اسلئے اسمیں جسقدر مضامین ہیں وہ
بالذات عالم مثال کی خبریں ہوں گی اب اگر کوئی واقعہ عالم مثال سے عالم شہادت میں بھی ظہور پذیر
ہو گیا ہے تو وہ بالعرض عالم شہادت کی بھی خبر ہو جاویگی اور اگر کسی مانع کی وجہ سے عالم شہادت میں
اس کا ظہور نہیں ہوا ہے بلکہ وہ عالم مثال ہی تک محدود رہا ہے تو وہ عالم مثال کی خبر ہوگی اور عالم
شہادت کی خبر نہ ہوگی کیونکہ عالم مثال عالم شہادت سے اوسع ہے کیونکہ جو کچھ عالم شہادت میں ہے
اُسکا عالم مثال میں ہونا ضرور ہے اور جو کچھ عالم مثال میں ہے اُس کا عالم شہادت میں ہونا ضروری نہیں
جیسا کہ اسکو امام ربانی مجدد الف ثانی قدس سرہ نے اپنے بعض مکتوبات میں مفصلاً بیان فرمایا ہے
پس کفر فرعون بھی حق ہے اور ایمان فرعون بھی کیونکہ دونوں خبریں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
نے دی ہیں مگر فرق اتنا ہے کہ کفر فرعون عالم شہادت قطعی ہے اور اسکا منکر کافر ہے اور ایمان فرعون
مثالی ظنی ہے کیونکہ اسکی بنا ایک خبر واحد ظنی پر ہے اور وہ یہ ہے من رانی فی المنام فقد رانی حقا
فان الشیطان لا یتمثل بی پس اسکا منکر کافر نہ ہوگا بلکہ اُسکو قطعاً فاسق کہا جاویگا اھ کلامہ محصلا
یہ محصل تھا زید کے کلام کا جس کو دیکھکر خدا کی شان نظر آتی ہے اور بے ساختہ زبان سے نکلتا ہے
سبحان الذی ھو قادر علی مسخ العقول خدا پناہ میں رکھے ایسے جاہلانہ غلو اور ایسی کج فہمی سے
مسلمانو اول تو زید کا یہ کہنا غلط ہے کہ فصوص میں جتنے واقعات ہیں وہ اخبار عمافی عالم المثال ہیں
کیونکہ خواب گو عالم مثال سے تعلق رکھتا ہو مگر اُسکے لئے یہ کب ضرور ہے کہ اسمیں جو خبر دیجارہی ہو
وہ عالم مثال کی خبر ہو گیا عالم شہادت میں زید عالم مثال کی خبریں نہیں دے رہا ہے پس اگر عالم مثال
میں عالم شہادت کی خبر دی جاوے تو کونسا استحالہ ہے اور جبکہ کوئی استحالہ نہیں اور فصوص میں
اسکا دعویٰ نہیں کہ یہ عالم مثال کی خبریں ہیں تو زبردستی اور بلا دلیل اُنکو عالم مثال کی خبریں کہنا
سوائے مجنون کے اور کون ایسا کر سکتا ہے یہی تو وجہ ہے کہ نہ کسی صوفی کو یہ تطبیق سوجھی اور نہ
کسی عالم کو کیونکہ نہ کوئی اتنا جاہل تھا نہ کسی کو سوجھی پھر اگر اسکو مان بھی لیا جاوے گو واقع میں ایسا
نہیں ہے تو وہ فتوحات مکیہ کا کیا جواب دیگا جسمیں قرآن سے شیخ نے ایمان فرعون ثابت کیا ہے اور
جس فرعون کے کفر کی خبر قرآن میں ہے اُسی کے کفر کا انکار کیا ہے چنانچہ انھوں نے فتوحات مکیہ باب ۶۲
میں الآن وقد عصیت قبل وکنت من المفسدین فالیوم ننجیک ببدنک لتکون

لمن خلفك آیۃ الخ کی اس طرح شرح کی ہے کہ بجائے کفر فرعون کے ایمان فرعون ثابت ہو اور
کہا ہے مافی الآیۃ ان باس الآخرۃ لا ینفع وان ایمانہ لم یقبل وانما فیہا ان باس الدنیا
لا ینفع عمن نزل بہ اذا آمن فی حال نزولہ الا قوم یونس علیہ السلام ۔ نیز کہا ہے
فکان ابتداء الغرق عذابا فصار الموت فیہ شہادۃ خالصۃ بریئۃ لم یتخللہا
معصیۃ فقبض علی افضل عمل وھو التلفظ بالایمان کل ذالک حتی لا یقنط احد
من رحمۃ اللہ والاعمال بخواتیمہا فلم یزل الایمان باللہ مجولی فی باطنہ وحال الطابع
الالٰہی الذاتی فی الخلق بین الکبریاء واللطائف الانسانیۃ فلم یدخلہا قط کبریاء اھ
نقلتہ من روح المعانی جلد ثالث صـ۲۹۲ پس اگر فصوص اور قرآن کے درمیان تعارض
نہ رہا تو قرآن اور فتوحات مکیہ کے درمیان تعارض ہو گیا دیکھیں زید کی وقاد طبیعت اس تعارض
کو اٹھاتی ہے یا فتوحات مکیہ پر ایمان لا کر کفر فرعون عالم شہادت کا انکار کرتی ہے اور زید کو کافر
مسلم الکفر بناتی ہے یا شیخ اکبر کی تکفیر کرتی ہے صاحبو یہ ہوتے ہیں نافہمی اور غلو فی الاعتقاد کے
نتائج اور حقیقت یہ ہے کہ یہ یا شیخ کی کشفی غلطی ہے چنانچہ ان کے بہت سے کشف مخالف اجماع اہل
اسلام واقع ہوئے ہیں اور اہل ظاہر تو اہل ظاہر خود ارباب باطن ان کا تخطیہ کرتے ہیں اور یا اس قسم
کے مضامین مدسوس ہیں اور ملاحدہ و زنادقہ نے انکی کتابوں میں بھر دئے ہیں تاکہ لوگ دھوکہ کھاویں
اور گمراہ ہوں یہ مسلک شیخ عبد الوہاب شعرانی کا ہے الغرض فصوص کی حمایت جیسا کہ زید نے کی ہے
بالکل غلط ہے اور سنو زید نے تسلیم کیا ہے کہ یہ امر ممکن ہے کہ ایک شخص عالم مثال میں مومن ہو اور
عالم شہادت میں کافر ہو اور اسکے ساتھ یہ بھی کہا ہے جو چیز عالم شہادت میں ہے اسکا عالم مثال میں ہونا
ضرور ہے پس ان دونوں باتوں کا نتیجہ یہ ہے کہ عالم مثال میں فرعون کافر بھی ہو اور مومن بھی کیونکہ
عالم شہادت میں فرعون کافر ہے پس اُسکو عالم مثال میں بھی کافر ہونا چاہئے ورنہ لازم آئیگا کہ بعض
اشیاء جو عالم شہادت میں ہیں عالم مثال میں نہیں ہیں اور جب فرعون عالم مثال میں کافر بھی ہوا
اور مومن بھی تو عالم مثال میں اجتماع متقابلین لازم آگیا **وھو محال** ۔ نیز سمجھ میں نہیں
آتا کہ جب فرعون مثالی مومن ہے اور فرعون شہودی کافر تو پھر ایک دوسرے کی مثال کیونکر ہو گیا کیا
ایک مومن ایک کافر کی مثال کہا جا سکتا ہے نیز اگر کوئی دعوی کرے کہ مجھے کشف ہوا ہے کہ زید عالم
مثال میں کافر ہے تو نہیں معلوم وہ اسکا کس طرح رد کریگا یا اسکا کوئی متبع انکی کس دلیل سے حمایت
کریگا پس زید کا دعوی تخالف بین العین والمثال بالایمان والکفر سراسر غلط اور باطل محض ہے
اور یہ اختراع زید کی جودت طبع کا ہے جس کا منشا غلو فی الاعتقاد ہے رہا واقعہ خواب کا سو اس کا
جواب یہ ہے کہ جو خواب خلاف شریعت ہو بالکل غلط ہے اور جب یہ مضمون نص قرآنی کے خلاف
ہے اور جو توجیہ مؤلف نے کی باطل ہے تو عبارت فصوص کا رد کرنا لازم ہے اور منکرین کو قطعی فاسق
کہنا زید کی سراسر جرأت و بیباکی اور نادانی و جہل ہے خدا بچاوے ایسے جہل و غلو فی الاعتقاد سے
انتہی القدر الضروری من الکلام الذی ھو من فصل الخطاب علی ذلک الجواب الذی
ھو بعید عن الصواب من رسالۃ سبیل السداد لبعض اھل الوداد احقر کہتا ہے کہ اگر
کوئی خواب شریعت کے خلاف بھی نہ ہو تب بھی وہ حجت شرعیہ نہیں اور اُس سے نہ کوئی اعتقاد
ثابت ہو سکتا ہے نہ کوئی حکم کما ثبت فی محلہ خوب سمجھ لو ۔

الاعتراب (۲۴)

قال الشیخ فی فص یونسی واما اھل النار فمآلھم الی النعیم ولکن فی النار اذ لا بد لصورۃ النار بعد انتہاء مدۃ العقاب ان تکون بردا وسلاما علی من فیہا وھذا نعیمھم (المحل الاقوم مقام ثامن)

(ترجمہ) شیخ نے فص یونسی میں کہا ہے کہ اہل نار کا مآل (اخیر میں) نعیم کی طرف ہوگا لیکن نار ہی میں (رہکر) اسلئے کہ مدت عذاب کے ختم ہونے پر صورۃ نار کے لئے ضروری ہے کہ وہ خنک اور سلامتی ہو جاوے اپنے رہنے والوں پر اور یہی اُن کی نعیم ہے

ف وجہ اعتراض اسمیں ظاہر ہے کہ نصوص قطعیہ سے تابید عذاب کفار کے لئے ثابت ہے اور یہ اُسکے معارض ہے ۔

الاقتراب (۲۴)

فی العقیدۃ الصغری للشیخ والتابید للمؤمنین فی النعیم المقیم والتابید

(ترجمہ) شیخ کے عقیدہ صغری میں ہے کہ مومنین کیلئے نعیم مقیم میں تابید اور کافرین

للكافرين والمنافقين في العذاب الاليم
حق (خطبہ ج اصـ) وقال في الباب
العشرين حظ اهل النار من النعيم عدم
توقع العذاب وحظهم من العذاب
في حال عدمه توقعه فلا امان لهم
بطريق الاخبار من الله تعالى بقوله لا يفتر
عنهم واطال في ذلك (كبريت على الهامش
ج اصـ) قال في باب الجنائز من الفتوحات
اعلم ان الاخبار الصحيحة والاصول الصريحة
تقتضي بخروج قاتل نفسه من النار و
ان النص الوارد بتابيد الخلود خرج مخرج
الزجر او يحمل على قاتل نفسه من الكفار
الى آخر ما قال واطال وقال الشعراني بعد
نقله قلت وفي هذا الكلام وما بعده
(وهو نحو ما سبق) رد عن الشيخ وتكذيب
لمن افترى عليه انه يقول بخروج اهل النار
من الكفار والله اعلم (مبحث خامس و
خمسون ج ٢ صـ١٦١) وقال الشعراني فان
قلت فهل لاهل النار حظ من النعيم في
وقت من الاوقات فالجواب كما قال الشيخ
في الباب العشرين من الفتوحات نعم
لاهل النار حظ من النعيم ولكن صورة
نعيمهم عدم توهمهم وقوع العذاب

ومنافقین کے عذاب الیم میں تابید حق ہے اور
باب عشرین میں فرمایا کہ اہل نار کا حصہ نعیم سے
یہ ہو سکتا تھا کہ اُن کو عذاب (دائم) کی توقع
نہ ہوتی (تو اُسکو سوچکر کچھ تسلی ہو سکتی تھی)
اور اُن کا حصہ عذاب سے حالت عدم عذاب
میں بھی (اگر فرضاً ایسی حالت کا وقوع بھی ہوتا)
یہ تھا کہ عذاب کا اندیشہ ہوتا (تو اُسکو سوچکر
بھی کلفت ہوتی اور اب تو عدم عذاب کی
بھی کوئی حالت نہیں بلکہ وقوع ہی کی ہے جو
اندیشہ سے بھی بڑھکر ہے تو اور بھی سخت عذاب
ہوگا اسی طرح اُن کے لئے عدم توقع عذاب
دائم کی بھی کوئی صورت نہیں جس سے گونہ
تسلی ہوتی) تو اس صورت میں اُن کیلئے
کوئی امان ہی نہیں (اور یہ عدم امان) اس
طریق سے (ہے) کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے اس
قول میں (اسکی) خبر دی ہے کہ یہ عذاب اُنسے
سُست (بھی) نہکیا جاویگا اور اسمیں کلام
طویل فرمایا اور فتوحات کے باب الجنائز میں
لکھا ہے کہ جاننا چاہئے کہ اخبار صحیحہ اور اصول
صریحہ اسکو مقتضی ہیں کہ خودکشی کرنے والا دوزخ
سے نکلیگا اور یہ کہ نص جو اس باب میں
تابید خلود کی وارد ہوئی ہے وہ زجر کے موقع
میں واقع ہوئی ہے یا اُس خودکشی کرنیوالے

بهم كما ان حظهم من شدة العذاب
توقعه لانه لا امان لهم بطريق الاخبار
عن الله تعالى فلا يفتر عنهم العذاب
فلم يزالوا في غشية من العذاب بعد غشية
وافاقة بعد افاقة ففي حال الغشية يعذبون
بالعذاب المتخيل وفي حال الافاقة يعذبون
بالعذاب المحسوس وهكذا ابد الابدين و
دهر الداهرين فعلم ان اشد العذاب على
اهل النار ما يقع في نفوسهم من التوهمات
فانهم لا يتوهمون قط عذابا اشد مما هم
فيه الا تكون في نفوسهم لوقته (المبحث
الحادي والسبعون ج ٢ صـ١٨١) وقال
(الشيخ) وليس عند اهل النار الذين هم
اهلها نوم وانما يكون النوم فيها لعصاة
الموحدين فقط وهذا القدر الذي
يتنعمون به في النار وليستريحون قال و
ذلك من رحمة الله بعصاة الموحدين قال
فعلم ان اهل النار الذين هم اهلها لا ينامون
لقوله تعالى لا يفتر عنهم يعني العذاب
وهم فيه مبلسون ذكره في الباب العشرين
من الفتوحات قال واذا نام عصاة الموحدين
يكون نعيمهم في منامهم بالرؤيا الحسنة فيرى نفسه
مثلا انه خرج من النار وصار في فرح وسرور

پر محمول ہے جو کافر ہو اُن کے قول کے آخر تک
جسمیں انھوں نے کلام طویل کیا ہے امام شعرانی
نے اسکو نقل کر کے کہا ہے کہ اس کلام میں اور
جو اسکے بعد ہے کہ وہ بھی اسی قسم کا ہے شیخ کی
طرف سے جواب ہے اور اُس شخص کی تکذیب
ہے جس نے اُن پر افترا کیا ہے کہ وہ اسکے
قایل ہیں کہ کفار دوزخ سے خارج ہونگے واللہ
اعلم اور شعرانی نے کہا ہے کہ اگر تم کہو کہ کیا اہل نار
کو بھی کسی وقت نعیم سے کچھ حصہ ملیگا اس کا
جواب جیسا کہ شیخ نے فتوحات کے باب
عشرین میں کہا ہے یہ ہے کہ ہاں اہل نار کے
لئے نعیم سے حظ ہونے کی ایک صورت ہے
لیکن وہ صورت نعیم کی (واقع نہیں ہوگی کیونکہ
وہ صورت) یہ ہے کہ اُن کو وقوع عذاب کا خیال
نہ ہو جیسا کہ اُن کا حصہ شدت عذاب سے
یہ ہے کہ عذاب کا احتمال ہو اور احتمال بلکہ
تیقن عذاب کا متحقق اور عذاب کا خیال نہ ہونا
غیر متحقق پس کوئی صورت نعیم کی واقع نہ ہوگی
اسلئے کہ اُن کو کسی حال میں بھی امان نہیں ہے
اور یہ امر بطریق اخبار عن اللہ معلوم ہوا تو عذاب
اُن سے کبھی سست نہ ہوگا پس وہ ہمیشہ اس
حال میں رہیں گے کہ عذاب سے اُن پر غشی
پر غشی ہوگی اور افاقہ کے بعد افاقہ ہوگا سو حالت

واكل وشرب وجماع ثم اذا استيقظ
لا يرى شيئاً كما يرى أهل الدنيا ذلك
فى منامهم سواء قال ومنهم والعياذ بالله
من يرى نفسه فى منامه ذلك فى بؤس
وضيّق وعقوبات وفراش من شوك
ونحو ذلك نسأل الله العافية قلت
فقد كذب والله وافترى من نقل عن
الشيخ محي الدين انه كان يقول ان
اهل النار يتلذذون بدخولهم النار
وانهم لو اخرجوا منه تعذبوا بذلك الخروج
وان وجد نحو ذلك فى شئ من كتبه فهو
مدسوس عليه فانى مررت على كتاب الفتوحات
المكية فرأيته مشحوناً بالكلام على عذاب
اهل النار وهذا الكتاب من اعظم كتبه
واخرها تاليفاً (كبريت على الهامش ج ۲ صـ ۲۰۳)
قال الشعرانى بعد ما نقل بعض كلام الشيخ
على صفة عذاب اهل النار ما نصه قلت
فكذب والله وافترى من اشاع عن الشيخ
محي الدين ابن العربي رحمه الله انه كان يقول
ان اهل النار الذين هم اهلها يخرجون منها
بعد مدة تعذيبهم وكذلك كذب من
دس فى كتاب الفصوص والفتوحات
المكية ان الشيخ قايل بان اهل النار

غشی میں تو عذاب متخیل سے معذب ہوں گے
اور حالت افاقہ میں عذاب محسوس سے معذب
ہوں گے اور اسی طرح ابدالآباد تک اور دہر
غیر متناہی تک ہوتا رہیگا اس سے معلوم ہوا
کہ سخت ترین عذاب اہل نار پر وہ ہوگا جو اُن
کے دلوں میں خیالات پیدا ہوں گے پس وہ
جب بھی ایسے عذاب کا خیال کرینگے کہ اُن کے
موجود عذاب سے اشد ہوگا وہ فوراً اُن کے
ذات میں متحقق ہوجاویگا اور شیخ نے فرمایا ہے
کہ اہل دوزخ کو جو حقیقۃً اہل نار ہیں (یعنی کفار)
نیند نہ آویگی دوزخ میں نیند صرف عصاۃ موحدین
کو آویگی اور اس مقدار کے موافق وہ دوزخ میں
نعیم اور راحت پالیں گے اور یہ حق تعالیٰ کی
رحمت ہوگی عصاۃ موحدین کے ساتھ پس معلوم
ہوا کہ حقیقی اہل نار (یعنی کفار) کو نیند نہ آویگی
بدلیل قول حق تعالیٰ کے کہ وہ عذاب اُن سے
سست نکیا جاویگا اور وہ اسمیں نا امید پڑے
رہیں گے اسکو فتوحات کے باب میں میں ذکر
فرمایا ہے شیخ نے کہا ہے کہ جب عصاۃ موحدین
کو نیند آجاویگی تو اُن کی نعیم نیند کی حالت
میں اچھے خواب کا نظر آنا ہوگا تو اپنے کو مثلاً
اس طرح دیکھے گا کہ وہ دوزخ سے نکل گیا ہے
اور فرح وسرور اور خور ونوش اور وقاع میں

يتلذذون بالنار وانهم لو اخرجوا منها
لاستغاثوا وطلبوا الرجوع اليها كما رأيت
ذلك فى هذين الكتابين وقد حذفت
ذلك من الفتوحات حال اختصارى
لها حتى ورد على الشيخ شمس الدين الشريف
المدنى فاخبرنى بانهم دسوا على الشيخ
فى كتبه كثيرا من العقائد الزائغة
التى نقلت عن غير الشيخ كما مرت الاشارة
اليه فى الخطبة فان الشيخ من كمل العارفين
باجماع اهل الطريق وكان جليس رسول الله
صلى الله عليه وسلم على الدوام فكيف
يتكلم بما يهدم شيئاً من اركان شريعته
ويساوى بين دينه وبين جميع الاديان
الباطلة ويجعل اهل الدارين سواء هذا
لا يعتقده فى الشيخ الا من عزل عقله فاياك
يا اخى ان تصدق من يضيف شيئاً من
العقائد الزائغة الى الشيخ واحم سمعك و
بصرك وقلبك وقد نصحتك والسلام وقد
رأيت فى عقائد الشيخ الوسطى ما نصه و
نعتقد ان اهل الجنة واهل النار مخلدون
فى داريهما لا يخرج احد منهم من داره
ابد الابدين ودهر الداهرين قال وهذا
يا اهل النار الذين هم اهلها من الكفار و

مشغول ہے پھر جب جاگ اُٹھیگا تو اُن
چیزوں میں سے کچھ بھی نہ دیکھے گا جیسا اہل
دنیا ان باتوں کو خواب میں دیکھتے ہیں برابر
یہی حالت اُنکی ہوگی اور بعض اُن میں اللہ
پناہ میں رکھے اپنے کو خواب میں سختی اور مضرت
اور تکالیف اور پُرخار بستر اور اسی قسم کی
چیزوں میں دیکھیں گے میں (یعنی شعرانی) کہتا
ہوں پس واللہ وہ شخص کاذب اور مفتری ہے
جس نے شیخ سے یہ نقل کیا ہے کہ وہ اس کے
قایل ہیں کہ اہل نار اپنے دخول نار سے لذت
حاصل کرینگے اور یہ کہ اگر وہ اُس سے نکال
لئے جاویں تو اس نکلنے سے وہ تکلیف پاوینگے
اور اگر اس قسم کی کوئی بات اُن کی کسی کتاب
میں پائی جاوے تو وہ اُن پر بتھوپی گئی ہے
کیونکہ میں نے اُن کی پوری کتاب فتوحات
مکیہ پر نظر ڈالی ہے میں نے اُسکو عذاب اہل
نار کے مضمون سے بھرا ہوا دیکھا اور یہ کتاب
اُن کی سب کتابوں میں عظیم بھی ہے اور تالیف
میں آخری بھی ہے امام شعرانی نے ایک مقام
پر کیفیت عذاب اہل نار کے متعلق کچھ کلام
نقل کر کے یہ فرمایا ہے کہ میں کہتا ہوں کہ واللہ
وہ شخص کاذب اور مفتری ہے جس نے شیخ سے
یہ شائع کیا ہے کہ وہ اسکے قایل ہیں کہ اہل نار

المشركين والمنافقين والمعطلين لاعصاة
الموحدين فانهم يخرجون من النار بالنصوص
قال لان النار كما لا تقبل بطبعها خلود
موحد فيها كذلك لا تقبل بطبعها خروج
اهلها منها ابداً لانها خلقت من الغضب
السرمدي قال وهذا اعتقاد الجماعة الى
قيام الساعة انتهى وفي لواقح الانوار التي
جمعها محمد بن سويدكين من مجالس الشيخ
وتقريراته اعلم يا اخي ان جميع ما وجدته
من قولنا بخروج اهل النار منها في سائر
كتبنا وتقريراتنا فمرادنا بهم عصاة الموحدين
انتهى وقد نبه على ذلك ايضا الشيخ الكامل
عبد الكريم الجيلي في شرحه لباب الاسرار
من الفتوحات فقال اياك والغلط فتفهم
من كلام الشيخ انه يريد بخروج اهل النار
غير الموحدين من الكفار فان ذلك خطأ
انتهى وقد رجع بحمد الله تعالى على يدي
جماعات كثيرة من صوفية الزمان الذين
لا غوص لهم في الشريعة في اعتقاد خروج
اهل النار الذين هم اهلها تقليدا لما شيع
من الشيخ محي الدين وتابوا الى الله تعالى
بعد ان كانوا يتسارون بذلك فيما بينهم
والحمد لله رب العالمين (مبحث الحادي

جو واقعی اہل نار ہیں بعد مدت تعذیب کے
اُس سے خارج ہو جاوینگے اور اسی طرح وہ بھی
کاذب ہے جس نے فصوص اور فتوحات میں
یہ مضمون ٹھونس دیا ہے کہ شیخ اسکے قایل
ہیں کہ اہل نار نار سے لذت لیں گے اور یہ کہ وہ
اگر اُس سے خارج کر دیئے جاویں تو فریاد کرنے لگیں
اور اسی کی طرف واپس آنیکی درخواست کریں
جیسا میں نے یہ مضمون ان دونوں کتابوں
میں دیکھا اور میں نے اسکو فتوحات میں سے
اُسکو مختصر کرنے کے وقت حذف کر دیا یہانتک
کہ میرے پاس شیخ شمس الدین شریف مدنی
آئے اور مجکو خبر دی کہ لوگوں نے شیخ پر اُنکی
کتابوں میں بہت سے ایسے عقاید فاسدہ داخل
کر دیئے جو غیر شیخ سے منقول تھے جیسا کہ اُسکی
طرف خطبہ میں بھی اشارہ گذر چکا ہے اسلیئے
کہ شیخ باجماع اہل طریق عارفین کاملین سے
ہیں اور علی الدوام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کے جلیس رہتے تھے سو وہ ایسا کلام کیسے فرماسکتے
ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کے
کسی رکن کا ہادم ہو اور جس سے حضور صلی اللہ
علیہ وسلم کے دین میں اور جمیع ادیان باطلہ
میں تساوی ہو جاوے اور جو اہل جنت و اہل نار
کو مساوی درجہ میں کر دے (جو مخالف ہے نص

والسبعون ج ۲ ص ۱۴۲ و ص ۱۴۳)

کے) شیخ کے متعلق ایسا اعتقاد وہی شخص کر سکتا ہے جس نے اپنی عقل کو معزول کر دیا ہو سو اے میرے
بھائی اپنے کو اس سے بچاؤ کہ ایسے شخص کی تصدیق کرنے لگو جو شیخ کی طرف کسی عقیدہ فاسدہ کو منسوب
کرتا ہو اور اپنی چشم و گوش و قلب کو اس سے محفوظ رکھو اور میں تمکو نصیحت کر چکا والسلام اور میں نے
شیخ کے عقاید وسطی میں یہ دیکھا ہے کہ ہم اسکا اعتقاد رکھتے ہیں کہ اہل جنت و اہل نار اپنے اپنے مقام
میں مخلد ہوں گے کوئی اپنے مقام سے ابد الآباد اور دہر غیر متناہی تک نہ نکلے گا اور شیخ نے یہ بھی کہا ہے
کہ مراد ہماری اہل نار سے وہ ہیں جو حقیقی اہل نار ہیں یعنی کفار و منافقین و معطلین نہ کہ عصاۃ
موحدین کیونکہ وہ بحکم نصوص نار سے خارج ہوں گے شیخ نے (اُنکی حکمت عقلیہ میں) کہا ہے کہ یہ
اسلیئے ہے کہ نار بالطبع اُسی موحد کے خلود کو قبول نہیں کرتی اور اسی طرح بالطبع اہل نار کے خروج
کو کبھی کبھی قبول نہیں کرتی کیونکہ وہ نار غضب سرمدی سے پیدا کیگئی ہے شیخ نے کہا ہے کہ یہی اعتقاد
ہے جماعت کا اور لواقح الانوار میں ہے جسکو محمد بن سویدکین نے شیخ کے جلسوں سے اور تقریرات
سے جمع کیا ہے کہ اے بھائی اسکو جانو کہ ہماری کتابوں میں اور تقریروں میں ہمارے جتنے اقوال
اہل نار کے خروج من النار کے متعلق تمکو ملیں اُن سے مراد ہماری عصاۃ موحدین ہیں اور اس پر
شیخ کامل عبدالکریم جیلی نے بھی فتوحات کے باب الاسرار کی شرح میں تنبیہ کیا ہے اور کہا ہے کہ اپنے
کو غلطی سے بچانا کبھی شیخ کے کلام سے سمجھ جاؤ کہ اُن کی مراد اہل نار غیر موحدین یعنی کفار کا خروج ہے
کیونکہ یہ سمجھنا خطا ہے ختم ہوا اُن کا قول اور شعرانی کہتے ہیں کہ بحمد اللہ میرے ہاتھ پر صوفیہ
زمانہ میں سے جماعات کثیرہ نے جنکو شریعت میں مہارت نہ تھی اس بارہ میں رجوع (الی الحق) کیا
کہ اُن کا اعتقاد اہل نار بالمعنی الحقیقی (یعنی کفار) کے خروج کا محض اُس قول کی تقلید کی بنا پر
ہو گیا تھا جو اس باب میں شیخ کی طرف سے مشہور ہو گیا ہے اور انھوں نے اللہ تعالیٰ سے توبہ
کی بعد اسکے کہ باہم اسکی سرگوشیاں کیا کرتے تھے (غالباً علانیہ خوف حکومت اسلامیہ سے
اسکی جرأت نہ کرتے ہوں گے) والحمد للہ رب العلمین **ف** (۱) شیخ کا قول مختلف عنوانات
سے شائع کیا گیا ہے ایک یہ کہ وہ نار سے خارج ہو جاوینگے ایک یہ کہ نار ہی میں رہیں گے مگر عذاب
کا انقطاع ہو جاویگا مجموعہ عبارات مذکورہ دونوں کیلیئے نافی ہے اور نصوص قاطعہ سے یہی حق ہے

کہ کفار کو کبھی عذاب سے نجات نہ ہوگی باقی اُن اقوال کا جواب جو کہ منشا اعتراض ہیں سو بعض نے
کچھ تاویلیں کی ہیں جنکو الحل الاقوم میں بسط کی ساتھ مع عبارات قرائن تاویل لکھا گیا ہے مگر سب
مخدوش ہیں جیسا کہ وہ خدشات بھی اُن ہی کی ساتھ مذکور ہوئے ہیں اور لوائح سے جو توجیہ ابھی مذکور
ہوئی ہے وہ سب عبارتوں میں نہیں چل سکتی اسلئے سب سے اسلم امام شعرانی کی رائے ہے کہ یہ قول
مدسوس ہے یہ تو شیخ کے قول کی متعلق تحقیق تھی بعض نے اس دعوے پر بزعم خود نصوص سے استدلال
کیا ہے میں نے رسالہ مسائل السلوک من کلام ملک الملوک میں اسکو مع الجواب لکھا ہے یہاں بھی نقل
کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے اور وہ یہ ہے فی الروح ومن الناس من تمسک بصدر الآیۃ انہ لا یبقی
فی النار احد ولم یقل بذلک فی الجنۃ ویقوی مطلبہ ذالک بما اخرجہ ابن المنذر عن الحسن
قال قال عمر لو لبث اھل النار فی النار کقدر رمل عالج لکان لھم یوم یخرجون فیہ وما اخرج
اسحٰق بن راھویہ عن ابی ھریرۃ قال سیأتی علی جھنم یوم لا یبقی فیھا احد وقرأ واما الذین
شقوا الآیۃ واخرج ابن المنذر وابو الشیخ عن ابراھیم قال ما فی القرآن اٰیۃ ارجی لاھل
النار من ھذہ الآیۃ خالدین فیھا مادامت السموات والارض الا ما شاء ربک قال
وقال ابن مسعود لیاتین علیھا زمان تصفق فیہ ابوابھا واخرج ابن جریر عن الشعبی
قال جھنم اسرع الدارین عمرانا واسرعھما خرابا (الروایات کلھا فی الدر المنثور ایضا لکن
فیہ لفظ ابن مسعود تحقیق ۱۲) الی غیر ذلک من الآثار وقد نص ابن الجوزی علی وضع
بعضھا کالخبر عن عبد اللّٰہ بن عمرو بن العاص یاتی علی جھنم یوم ما فیھا من ابن اٰدم احد
تصفق ابوابھا کانھا ابواب الموحدین واجتنی البعض بعضھا وھو شیء من الکلام فی
ذلک وانت تعلم ان خلود الکفار مما اجمع علیہ المسلمون ولا عبرۃ بالمخالف والقواطع
اکثر من ان تحصی ولا یقاوم واحد امنھا کثیر من ھذہ الاخبار ولا دلیل فی الآیۃ علی
ما یقولہ المخالف لما علمتہ من الوجوہ فیھا اھ قلت وفسرت فی بیان القرآن قولہ
تعالیٰ الا ما شاء ربک بقولی ہاں اگر خدا ہی کو نکالنا منظور ہو تو دوسری بات ہے وعلقت
علیہ بقولی ھذا اعندی ارجح الوجوہ وابعدھا من التکلف ویتاید بالخبر المرفوع فی
الدر المنثور اھ وذالک الخبر المرفوع نصہ واخرج ابن مردویہ عن جابر رض قال قرأ

رسول اللّٰہ صلے اللّٰہ علیہ وسلم فاما الذین شقوا الی قولہ الا ما شاء ربک قال رسول اللّٰہ
صلے اللّٰہ علیہ وسلم ان شاء اللّٰہ ان یخرج اناسا من الذین شقوا من النار فیدخلھم الجنۃ
فعل اھ قلت ویوضح کون الاستثناء للتعلیق لا للتحقیق ما فی الدر المنثور اخرج البیھقی
فی البعث والنشور عن ابن عباس فی قولہ الا ما شاء ربک قال فقد شاء ربک ان یخلد ھؤلاء
فی النار وان یخلد ھؤلاء فی الجنۃ **ف** (۲) یہ تو مستحقین نار کے خلود و عدم خلود کی تحقیق تھی
والخلود ھو المصحح اور بعض فرقوں کے دخول و عدم دخول یا بعنوان دیگر اُن کے استحقاق و عدم استحقاق
کے متعلق کلام بھی حکماً اسکی ساتھ ملحق ہونے کے سبب قابل نقل ہے والدخول ھو الراجح اس کے
لئے بیان القرآن کی ضروری عبارت نقل کر دینا کافی سمجھتا ہوں **وھی ھذہ** البتہ جو شخص
طلب حق میں اپنی کوشش خرچ کر چکے اور پھر بھی اسکی نظر مطلوب صحیح تک نہ پہونچے اسکی نسبت روح المعانی
میں ہے ومذھب البعض انہ معذور ولم یفرقوا بین من لا عقل لہ اصلا ومن لہ عقل
لم یدرک بہ الحق بعد ان لم یدع فی القوس منزعا الخ قلت وکذا من لم یخطر فی بالہ التردد
واحتمال النقیض وقلت وبسط القول فی المسئلۃ الغزالی فی التفرقۃ بین الاسلام و
الزندقۃ وقلت والسلامۃ فی امثال ذلک التفویض الی اللّٰہ تعالیٰ وھو اعلم العالمین
واحکم الحاکمین (تفسیر سورہ اعراف آیت ویحسبون انھم مھتدون)

الاغتراب مع الاقتراب (۲۵)

قال رالشیخ وھکذا رایتہا فی کشفی ونزلت
فیہا خمس درکات (المبحث الحادی و
السبعون ج ۲ صـ۱۷۱) وقال الشیخ محی الدین
ولقد سألت اللّٰہ تعالیٰ ان یطلعنی علی جھنم
واھلھا فاطلعنی علی ذلک فعرفتھا وعرفت
مکانھا وبعد اسطر قال ولما اطلعنی اللّٰہ
تعالیٰ علیھا رأیت من درکات النار من

(ترجمہ) شیخ نے کہا کہ میں نے جہنم کو
اسی طرح اپنے کشف میں دیکھا اور میں اُسمیں
پانچ درجہ تک اُتر گیا اور شیخ نے کہا کہ میں نے
حق تعالیٰ سے دعا کی کہ مجکو جہنم اور اہل جہنم پر
مطلع فرما دے سو اُس نے مجکو اسپر مطلع کر دیا
اور میں نے اسکو پہچانا اور اسکے مکان کو پہچانا
اور چند سطروں کے بعد ہے کہ مجکو اللّٰہ تعالیٰ

حیث کونہا داراً ماشاء اللہ ان یطلعنی ورأیت فیہا موضعاً یسمی المظلمۃ نزلت فیہ ماشاء اللہ ان انزل الٰی آخر ما قال انتہی قلت ھکذا قال الشیخ رحمہ اللہ ولکن قال علماء الشریعۃ من قال دخلت الجنۃ کفر وقیاسہ ان یکون الحکم کذالک فی دخول النار فلیتأمل ویحرر ولعل قولہ نزلت ای اطلعت کشفاً لما یفسرہ ما تقدم واللہ اعلم (مبحث مذکور صـ۱۴۲)

نے اسپر مطلع کیا اور میں نے دوزخ کے درجات کو انکے مسکن ہونے کے اعتبار سے اسقدر دیکھا جتنا اللہ تعالیٰ کو اسپر مجکو مطلع کرنا منظور تھا اور میں نے اسمیں ایک موضع دیکھا جو مظلمہ کہلاتا تھا میں اسمیں اوتر گیا جتنا اللہ تعالیٰ کو میرا اوترنا منظور تھا آخر تک کہتے چلے گئے اُن کا قول ختم ہوا امام شعرانی کہتے ہیں کہ شیخ نے اسطرح کہا ہے لیکن علمار شریعت نے فرمایا ہے کہ جو شخص یہ کہے کہ میں جنت میں داخل ہوا ہوں تو وہ کافر ہو جاتا ہے اور اس کا قیاس یہ ہے کہ دخول نار کا بھی یہی حکم ہو (کہ جو شخص دخول نار کا دعوے کرے وہ بھی کافر کہا جاوے) تو اسمیں تامل کر لیا جائے اور اسکو منقح کر لیا جاوے اور (آگے جواب دیتے ہیں کہ) غالباً اُن کا یہ فرمانا کہ میں اسمیں اوترا یہ ہو کہ میں اسپر کشف سے مطلع ہو گیا جیسا کہ اُن کا قول گذشتہ (جسمیں لما یتہما فی کشفی مصرح ہے) اسکی تفسیر کر رہا ہے واللہ اعلم۔

ف (۱) تقریر شبہ اور تقریر جواب ظاہر ہے اور دعویٰ کشف کا کسی نص کے مزاحم نہیں لہذا اسپر کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا اور گو دوسری جگہ اسکی تصریح نہیں لیکن ایک جگہ کی تصریح اس تفسیر کا کافی قرینہ ہے بلکہ اگر ایک جگہ بھی اس کشف کی تصریح نہ ہوتی تب بھی قایل کی حالت صدق و دیانت اس حمل کے لئے کافی قرینہ تھا جیسے علمار نے تصریح کی ہے کہ انبت الربیع البقل کا قایل اگر دہری ہو تو اسناد کو حقیقی کہا جاویگا اور اگر مومن ہو تو اسناد کو مجازی کہا جاوے گا چنانچہ اہل کشف کے کلام میں بھی بعض مقام پر تصریح کشف کی نہیں ہوتی مگر واقعہ ایسا ہوتا ہے کہ اگر کشف پر محمول نکیا جاوے تو کذب لازم آتا ہے اور قایل کی حالت مانع ہوتی ہے کذب سے اسلئے اسکو کشف ہی پر محمول کرنا قواعد شرعیہ و عقلیہ سے ضروری ہو گا جیسا معاملات میں علمار نے عاقل بالغ مسلم کے معاملہ کی تصحیح کو حتی الامکان ضروری فرمایا ہے خوب سمجھ لو خود امام شعرانی نے جنھوں نے یہ شبہ نقل کر کے یہی جواب دیا ہے دو واقعے دو بزرگوں کے جن کے

وقوع حسی میں دلائل صحیحہ سے نہایت استبعاد و اشکال ہے بلا نکیر نقل کئے ہیں جنپر ایسا ہی شبہ ہو سکتا ہے اور وہاں کشف کی بھی تصریح نہیں مگر راویوں کی حالت کی خصوصیت سے کشف پر محمول کر کے اُن کی صیانت عن الکذب ضروری ہو گی ورنہ امام شعرانی پر یہ سوال ہو گا کہ واقعات کو حس پر محمول کرنے سے دونوں جگہ مانع موجود مگر ایک جگہ نکیر فرمایا دوسری جگہ نہیں فرمایا خوب سمجھ لو وہ دو واقعے یہ ہیں فھنالک یترقب خروج المہدی علیہ السلام الی قولہ ھکذا اخبرنی الشیخ حسن العراقی المدفون فوق کوم الریش المطل علی برکۃ الرطلی بمصر المحروسۃ علی الامام المہدی حین اجتمع بہ ووافقہ علی ذلک شیخنا سیدی علی الخواص رحمہما اللہ تعالیٰ اور اس عبارت کے بعد شیخ محی الدین رحمہ اللہ تعالیٰ کی عبارت اسی باب میں نقل کی ہے لابد من خروج المہدی علیہ السلام لکن لا یخرج حتی تمتلئ الارض جوراً و ظلماً فیملأھا قسطاً و عدلاً ولو لم یکن من الدنیا الا یوم واحد طول اللہ تعالیٰ ذلک الیوم حتی یلی ذلک الخلیفۃ الخ (مبحث خامس و ستون ج ۲ صـ۱۴۳) اور عبارت سابقہ میں امام مہدی کے متعلق بعض ایسے واقعات کا اثبات ہے جو شیخ محی الدین رحمہ اللہ کے زمانہ سے مقدم ہیں اور عبارت لاحقہ میں اُن سے تعرض نہیں باوجودیکہ مقام تعرض کا تھا تو بقاعدہ السکوت فی معرض البیان بیان عبارت لاحقہ میں ان کی نفی ہے تو اس تعارض کا رفع اسی طرح سہل ہے کہ عبارت سابقہ کے اُن واقعات کو کشف پر محمول کیا جاوے کہ واقعات مستقبلہ زمانہ حاضرہ میں متمثل ہو کر مکشوف ہو گئے اور اُن واقعات مستقبلہ کے بعض مقدمات کی ابتدار فی الزمان الخاص (وھو سنۃ خمس و خمسین و مأتین) کو ولادت سے تعبیر فرما دیا جیسا مجدد صاحب رحمہ نے مکتوب پنجاہ و ہشتم جلد ثانی میں تعدد آدم کی یہی توجیہ فرمائی ہے بقولہ آدم چوں بر صفت جامعیت مخلوق گشتہ است و در حقیقت خود لطائف و اوصاف بسیار دارد و پیش از وجود او بقرون متطاولہ در ہر وقتے از اوقات صفتے یا لطیفہ از لطائف او بایجاد خداوندی جل سلطانہ در عالم مثال موجود گشتہ است و بصورت آدم ظاہر شدہ مسمی باسم او گشتہ الخ اور اجتماع بھی کشفی

طور سے ہو گو لفظ کشف مصرح نہیں اور دوسرا واقعہ یہ ہے واخبرنی الشیخ عبد القادر الدشطوطی رحمہ اللہ ان لسیدی ابراہیم المبتولی کل سنۃ سماطا یمدہ فوق ھذا السد (ای سد یاجوج) فیحضرہ جمیع الاولیاء والصحابۃ الاحیاء والاموات قال قد حضرت معہ مرات الخ (مبحث مذکور ص ۱۲) یہاں جماعت ماضیین یعنی حضرات صحابہ زمانہ حاضرہ میں متمثل ہو کر مکشوف ہو گئے گو اُس کے وقوع کو بلفظ کشف تعبیر نہیں کیا اور اس توجیہ کی ضرورت بزرگوں ہی کے کلام کے ساتھ خاص نہیں بعض احادیث میں بھی رفع اشکالات کے لئے اس کے اختیار کرنے کی ضرورت ہوگی اس مقام پر بطور مثال کے دو حدیثیں ذکر کرتا ہوں۔ **حدیث اوّل** عن انس بن مالک فی حدیث طویل فقال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم لم ار کالیوم فی الخیر والشر صورت لی الجنۃ فرأیتھما دون ھذا الحائط رواہ مسلم فی باب توقیرہ صلی اللہ علیہ وسلم (ج ۲) قلت ولفظ صورت ظاھرہ ما نقلہ فی زھر الربی من قول ابن حجر عن بعضھم انہ حملہ علی انھا مثلت لہ فی الحائط کما تنطبع الصورۃ فی المرآۃ فرأی جمیع ما فیھا اھ قلت وکان ھذا التصویر فی صلوۃ الکسوف مرۃ من القوۃ بحیث ظھر فیہ بعض آثار الحقیقۃ کما نص فی الحدیث من تعلیلہ صلے اللہ علیہ وسلم لتقدمہ بارادۃ اخذ القطف ولتاخرہ برؤیۃ حطم جھنم بعضھا بعضا رواہ النسائی وغیرہ فی صلوۃ الکسوف **حدیث ثانی** عن فاطمۃ بنت قیس عن خطبۃ النبی صلے اللہ علیہ وسلم فی قصۃ تمیم الداری ولقاءہ الدجال وتقریرہ صلے اللہ علیہ وسلم لھا رواہ مسلم فی قصۃ الجساسۃ (ج ۲) قلت ولا یخفی ما فی ھذا الحدیث من استبعاد طول عمر الدجال عادۃ وھو ظاھر وشرعاً وھو اخبارہ صلے اللہ علیہ وسلم عن عدم بقاء من فی الارض الی مائۃ سنۃ والتخصیص خلاف الاصل ودفعہ استاذی مولانا محمد یعقوب رحمہ اللہ تعالی علام الغیوب بان ما رآہ تمیم کان نوعاً من الکشف انکشفت لہ صورۃ المثالیۃ ولا یشترط الایمان للکشف۔ حدیث اول میں واقعہ آخرت کا مکشوف ہوا اور حدیث ثانی میں مستقبل کا واقعہ حال میں مکشوف ہو گیا **ف** (۲) اور اگر شعرانی کے ان دو منقول واقعوں کی اس توجیہ کو کوئی تکلف سمجھے تو سہل جواب یہ ہے کہ اُن کو مدسوس کہا جاوے خصوص واقعہ اولیٰ کو کہ کسی شیعی کے دسیسہ کو محتمل ہے چنانچہ امام شعرانی نے اپنی کتاب بحر مورود میں ایسے دسائس داخل کیے جانے کا واقعہ یواقیت کے خطبہ میں نقل کیا ہے اور ایک مقام مدسوس اُن کی کتاب طبقات کبریٰ میں اسی وقت نظر سے گذرا جس پر وقوع فی الغلط سے بچانے کے لئے تنبیہ ضروری ہوئی وھو ھذا وکان (علی بن محمد وفا) یقول ان علی بن ابی طالب رضؓ رفع کما رفع عیسی علیہ السلام و سینزل کما ینزل عیسی علیہ السلام قلت (ای الشعرانی) وبذلک قال سیدی علی الخواص رضؓ فسمعتہ یقول ان نوحا علیہ السلام ابقی من السفینۃ لوحا علی اسم علی بن ابی طالب رضؓ یرفع علیہ الی السماء فلم یزل محفوظاً فی صیانۃ القدرۃ حتی رفع علی بن ابی طالب رضؓ فاللہ تعالی اعلم بذلک (ج ۲ ص ۳۹) الفاظ کی بندش بتلا رہی ہے کہ کسی غالی شیعی قائل رجعت کا دسیسہ ہے ورنہ کجا شعرانی اور علی خواص اور کجا عقیدۂ مخالفۂ اجماع سبحانک ھذا بہتان عظیم واللہ اعلم **شکر حق** الحمد للہ اس مقام پر وہ تین متفرق مسئلے بھی جو ذات وصفات ومباحث نبوۃ کے بعد موعود و مقصود تھے ختم ہوئے اور اس کی ساتھ ہی مقاصد رسالہ بھی ختم ہوئے اب صرف خاتمہ باقی ہے۔ وللہ الحمد اولاً وآخراً وباطناً وظاھراً۔

خاتمہ

حسب اقتضائے تحقیقات رسالہ ہذا میرا مسلک حضرت شیخ قدس اللہ سرہ کے باب میں یہ ہے کہ بنا بر شہادت جم غفیر اکابر امت کے جس کی حجیت حدیث انتم شہداء اللہ فی الارض سے ثابت ہے شیخ کی مقبولیت وولایت کا عقیدہ کامل رکھتا ہوں اور شیخ کے اکثر علوم جو کہ از قبیل اسرار ہیں اور میرے فہم سے خارج ہیں عقلاً نہ اُن کے اثبات کا حکم کرتا

ہوں باشتمال آیت ولا تقف ما لیس لک بہ علم اور نہ اُن کی نفی کا باشتمار آیت بل
کذبوا بما لم یحیطوا بعلمہ اور بلا ضرورت شرعیہ اُن کی اشاعت و اشتغال کو مضر
سمجھتا ہوں بحکم آیت واما الذین فی قلوبہم زیغ فیتبعون ما تشابہ منہ ابتغاء
الفتنۃ وابتغاء تاویلہ اور طبعاً اُن کے اقوال کی طرف توجہ کرنے سے قلب میں اطمینان
نہیں پاتا ہوں اسلئے بمطابق حدیث دع ما یریبک الی ما لا یریبک ان کا استحضار نہیں
کرتا اور جن علماء نے حفاظت شریعت کیلئے حدود شرعیہ کے اندر رہکر اقوال شیخ بلکہ شیخ
پر بھی نکیر کیا ہے اُن کو حسب آیت لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا و حدیث انما الاعمال
بالنیات معذور جانتا ہوں اور اس مجموعی مسلک میں اپنے کو حضرت مجدد الف ثانی
رحمۃ اللہ علیہ کی ساتھ متوافق دیکھتا ہوں جیسا اُن کے بعض مکتوبات سے ظاہر ہے جن کے
کچھ جملے اسی خاتمہ میں منقول بھی ہونگے البتہ مجدد صاحب میں یہ امر مزید ہے کہ وہ اُن کے
اقوال پر کلام بھی کرتے ہیں جو بوجہ ان کے محقق و صاحب کشف ہونے کے ان کا حق ہے۔
اور ہم یہ منصب نہیں رکھتے بقول عارف رومی رحمہ اللہ کے ؎

آرزو میخواہ لیک اندازہ خواہ　　　　برنتابد کوہ را یک برگ کاہ

اللہم الا ان یتبین شئ من الامر بحیث ینشرح فیہ الصدر، وینکشف عنہ
الغطاء، وینقطع عنہ الغشاء، لاسیما فی الاجتہادیات والاستدلالیات التی
لا یلتبس فیہا الصواب بالخطاء، ویفیض فیہا علینا المنحۃ والعطاء، چنانچہ اس
مقام پر مجدد صاحب کے مکتوبات کے بعضے جملے جن سے وہ دونوں جزو جنمیں مجدد صاحب سے
مشارکت ہے اولاً در وحدۃ الوجود والاوہ مکتوب جسکا ذکر مع وجہ دلالت اس مکتوب سے
مقصود خاتمہ پر عنوانات ارتغاب کے تمہید میں ہو چکا ہے ثانیاً نقل کرتا ہوں اور وہ تیسرا جزو
جو صرف مجدد صاحب کا حق ہے کلیاً اُن مذکورہ جملوں سے اور جزئیاً اُن عبارات سے ثابت ہے
جو تمہید مذکور آنفا میں مذکور ہوئے ہیں۔

قولہ رح - شیخ محی الدین بن العربی قدس سرہ اگر ایں فرق را ملاحظہ میفرمود کہ ایں فقیر با آں
ہمہ دگشتہ ہرگز عجز معرفت را جہل یاد نمیکرد و آں را عدم علم نمی شمرد الیٰ **قولہ** و نزد فقیر بلکہ تواں

گفت فی الحقیقۃ ایں علوم کہ شیخ گفتہ است بمراتب پایاں تراز آں عجز است **وقولہ** عجب معاملہ
است شیخ بایں گفت وگو و بایں شطح خلاف جوا از مقبولاں بنظر می در آید و در اعداد اولیا مشاہد
میگردد ؎ باکریماں کارہا دشوار نیست + آرے گاہے بود کہ بدعائے برنجند و گاہے بود کہ بدشنام
خندند + رد کنندہ شیخ در خطر ست و قبول کنندہ او با سخنان او نیز در خطر، شیخ را قبول باید کرد
و سخنان خلافی او را قبول نباید کرد + این ست طریق وسط در قبول و عدم قبول شیخ کہ اختیار
این فقیر است (مکتوب ہفتاد و ہفتم جلد ثالث صـ۱۳۳) **وقولہ** عجائب کار و بار ست شیخ
محی الدین از مقبولان در نظر در می آید و اکثر علوم او کہ مخالف آراے اہل حق اند خطا و نا صواب
ظاہر میشود ما نا کہ بخطائے کشفی معذور داشتہ اند و در رنگ خطائے اجتہادی از ملامت مرفوع
ساختہ ایں اعتقاد خاص ست ایں فقیر را در بارہ شیخ محی الدین کہ او را از مقبولاں میداند و علوم
مخالفہ او را خطا و مضر می بیند جمعے ہستند ازیں طائفہ کہ ہم شیخ را طعن و ملامت میکنند و ہم علوم
او را تخطیہ می نمایند و جمعے دیگر ازیں طائفہ تقلید شیخ را اختیار کردہ جمیع علوم او را صواب میدانند
و بدلائل و شواہد حقیت ایں علوم را اثبات می نمایند و شک نیست کہ ایں ہر دو فریق راہ افراط
و تفریط اختیار کردہ اند و از توسط حال دور ماندہ شیخ را کہ از اولیا مقبولان ست بواسطہ خطائے
کشفی چگونہ رد کردہ شود و علوم او را کہ از صواب دور اند و مخالف آرائے اہل حق اند چگونہ بتقلید
قبول تواں کرد فالحق ہو التوسط الذی وفقنی اللہ سبحانہ و کرمہ (جلد اول مکتوب
دو صد و شصت و ششم صـ۳۱۶) **مکتوب اوّل جلد دوم متضمن تحقیق وحدۃ الوجود**
مخدوما معلوم شریف است کہ وجود مبدأ ہر خیر و کمال است و عدم منشاء ہر نقص و شرارت
پس وجود مر واجب را ثابت باشد جل سلطانہ و عدم نصیب ممکن بود تا ہمہ خیر و کمال عاید
باو باشد و ہمہ شر و نقص راجع بایں ممکن را وجود ثابت کردن و خیر و کمال را راجع باو داشتن
فی الحقیقت شریک کردن است او را در ملک و ملکیت حق جل سلطانہ و ہمچنیں ممکن را عین
واجب گفتن تعالیٰ شانہ و صفات و افعال او را عین صفات و افعال او تعالیٰ ساختن سوء
ادب است و الحاد است در اسماء و صفات او تعالیٰ + کناس خسیس را کہ بنقص و خبث ذاتی
متسم است چہ مجال کہ خود را عین سلطان عظیم الشان کہ منشاء خیرات و کمالات است تصور نماید

وصفات وافعال ذمیمۂ خود را عین صفات وافعال جمیلۂ او توہم کنند علماء ظواہر ممکن را
وجود ثابت کردہ اند و وجود واجب تعالیٰ و وجود ممکن را از افراد مطلق وجود داشتہ نہایت ما
فی الباب بنا بر قضیۂ تشکیک وجود واجب را تعالیٰ اولیٰ و اقدم گفتہ اند ایں معنی موجب
تشریک ممکن ست بواجب تعالیٰ در کمالات وفضائل کہ از وجود ناشی گشتہ اند تعالی
اللہ عن ذلک علوا کبیرا در حدیث قدسی آمدہ الکبریاء ردائی والعظمۃ ازاری اگر
علماء ظواہر ازیں دقیقہ آگاہ میگشتند ہرگز ممکن را وجود ثابت نمی کردند وخیر و کمال کہ مخصوص
بآں حضرت است جل وعلی باعتبار اختصاص وجود ممکن را اثبات نمی نمودند ربنا لا تؤاخذنا
ان نسینا او اخطانا اکثر صوفیہ علی الخصوص متاخران ایشان ممکن را عین واجب تعالیٰ
دانستہ اند وصفات وافعال آں را عین صفات وافعال او تعالیٰ انگاشتہ میگویند

بیت
ہمسایہ و ہمنشیں و ہمرہ ہمہ اوست — در دلق گدا و اطلس شہ ہمہ اوست
در انجمن فرق و نہاں خانہ جمع — باللہ ہمہ اوست ثم باللہ ہمہ اوست

ایں بزرگواراں ہر چند از تشریک وجود تنزہ نمودہ اند و از اثنینیت گریختہ اما غیر وجود را
وجود یافتہ اند و نقائص را کمالات گفتہ می گویند در ہیچ چیز شرارت و نقص ذاتی نیست
اگر ہست نسبی و اضافی است سم قاتل نسبت بانسان شرارت دارد کہ مزیل حیات اوست
و نسبت بحیوانے کہ دراں سم مخلوق است آب حیات است و تریاق نافع مقتدای ایشان
دریں امر کشف و شہود است ہر قدر کہ ظاہر ساختہ اند دریافتہ اند اللہم ارنا حقائق الاشیاء
کما ہی دریں باب آنچہ بر فقیر ظاہر ساختہ اند بتفصیل وامی نماید اول مذہب شیخ محی الدین ابن العربی
کہ امام و مقتدائے متاخران صوفیہ ست دریں مسئلہ بیان میکند بعد ازاں آنچہ مکشوف گشتہ
است در تحریر می آرد تا فرق درمیان دو مذہب بروجہ اتم حاصل گردد و از دقت یکے بدیگر غلط
نشود شیخ محی الدین عربی و تابعان او می فرمایند کہ اسماء و صفات واجب جل وعلی عین ذات
واجب اند تعالیٰ وتقدس و ہمچنیں عین یک دیگر اند مثلاً علم و قدرت چنانچہ عین ذات اند تعالیٰ
عین یک دیگر اند نیز پس دراں موطن ہیچ اسم و رسم تعدد و تکثر نباشد و تمایز و تباین نبود
نہایت ما فی الباب آں اسماء و صفات و شیون و اعتبارات در حضرت علم تمایز و تباین

پیدا کردہ اند اجمالاً و تفصیلاً اگر تمیز اجمالی است معبر بتعین اول است و اگر تفصیلی است
مسمی بتعین ثانی تعین اول را وحدت می نامند و آنرا حقیقت محمدی می دانند و تعین ثانی را
واحدیت می گویند و حقائق سائر ممکنات می انگارند و ایں حقائق ممکنات را اعیان ثابتہ
می دانند ایں دو تعین علمی کہ وحدت و واحدیت اند در مرتبہ وجوب اثبات می نمایند می گویند
ایں اعیان بوئے از وجود خارجی نیافتہ اند و در خارج غیر از احدیت مجردہ ہیچ موجودے نیست
و ایں کثرت کہ در خارج می نماید عکس آں اعیان ثابتہ است کہ در مرآت ظاہر وجود کہ جز
او در خارج موجودے نیست منعکس گشتہ است و وجود تخیلی پیدا کردہ در رنگ آنکہ در مرآت
صورت شخص منعکس گردد و وجود تخیلی در مرآت پیدا کند ایں عکس را وجودی جز در تخیل
ثابت نیست و در مرآت روئے حلول نکردہ است و در روئے آں مرآت چیزے
منتقش نگشتہ اگر انتقاش است در تخیل است کہ در روی مرآت متوہم شدہ ایں متخیل
و متوہم چوں صنع خداوندی است جل سلطانہ کہ اتقان تمام دارد برفع وہم و تخیل مرتفع
نگردد و ثواب و عذاب ابدی بر آں مترتب باشد ایں کثرتے کہ در خارج نمودے پیدا کردہ
است بسہ قسم منقسم است قسم اول تعین روحی است و قسم دوم تعین مثالی و قسم سیوم
تعین جسدی کہ بعالم شہادت تعلق دارد ایں سہ تعین را تعینات خارجیہ میگویند و در مرتبہ
امکان اثبات می نمایند تنزلات خمسہ عبارت ازیں تعینات پنجگانہ است و ایں تنزلات
خمسہ را حضرات خمس نیز گویند چوں علم خارج غیر از ذات واجب تعالیٰ و غیر از اسماء
و صفات واجبی جل سلطانہا کہ عین ذات اند تعالیٰ وتقدس نزد ایشان ثابت نشدہ
است و صورت علمیہ را عین ایں صورت دانستہ اند نہ شبح و مثال آں و ہمچنیں صورت
منعکسہ اعیان ثابتہ را کہ در مرآت ظاہر وجود نمودے پیدا کردہ است عین آں اعیان را تصور
کردہ اند نہ شبہ آں ناچار حکم باتحاد نمودہ اند و ہمہ اوست گفتہ ایں است بیان مذہب شیخ
محی الدین ابن العربی در مسئلہ وحدت الوجود بروجہ اجمال ہمیں علوم اند و امثال ایں علوم کہ شیخ
آنہا را مخصوص بخاتم الولایت می داند و می گوید کہ خاتم النبوت ایں علوم را از خاتم الولایت
اخذ می نماید و شراح فصوص در توجیہ آں تکلفات می نماید بالجملہ پیش از شیخ ہیچ یکے ازیں

طائفہ بایں علوم و اسرار زبان نکشادہ است و ایں حدیث را بریں نہج بیان نہ نمودہ
ہر چند سخنان توحید و اتحاد در غلبات سکر از ایشان بظہور آمدہ اند و انا الحق و سبحانی گفتہ اند
اما وجہ اتحاد را سعلوم نہ ساختہ اند و منشار توحید را در نیافتہ پس شیخ برہان متقدمان اہل طائفہ
آمدہ و حجت متاخرین با ایشان گشتہ مع ذلک دقائق کثیرہ دریں مسئلہ مختفی ماندہ است و
اسرار غامضہ دریں باب بر منصہ ظہور نیامدہ کہ فقیر باظہار آں توفیق یافتہ است و بہ تحریر
مبشر گشتہ واللّٰہ یقول الحق وھو یھدی السبیل مخدوما صفات ثمانیہ واجب الوجود
تعالیٰ و تقدس کہ نزد اہل حق شکر اللّٰہ تعالیٰ سعیہم در خارج موجود اند ناچار در خارج از ذات
تعالیٰ و تقدس متمیز باشند بہ تمیزے کہ از قسم بے چونی و بیچگونی بود و ہمچنیں ایں صفات
از یک دیگر متمیز بہ تمیز بیچونی بلکہ تمیزے بے چوں در مرتبہ حضرت ذات تعالیٰ و تقدس نیز
ثابت است لانہ الواسع بالوسع المجہول الکیفیۃ و تمیزے کہ فراخور فہم و ادراک ما باشد
از آنجناب قدس مسلوب است چہ تبعض و تجزی دراں متصور نیست تحلیل و ترکیب را در آنحضرت
جل سلطانہ بار نہ و حالیت و محلیت را گنجایش نہ بالجملہ انچہ از صفات و اعراض ممکن است
از آنجناب قدس مسلوب است لیس کمثلہ شیئ لا فی الذات ولا فی الصفات ولا
فی الافعال با وجود ایں تمیز بے چونی و وسعت بے کیفی اسمار و صفات واجبی جل سلطانہا
در خانۂ علم نیز تفصیل و تمیز پیدا کردہ اند و منعکس گشتہ و ہر اسم و صفت متمیز را مقابلی است
در مرتبۂ عدم و نقیضے است دراں موطن مثلاً صفت علم را در مرتبہ عدم مقابلے است و نقیضے
کہ عدم علم باشد کہ معبر بجہل است و صفت قدرت را مقابلے است عجز کہ عدم قدرت باشد
و آں عدمات متقابلہ نیز در علم واجبی جل شانہ تفصیل و تمیز پیدا کردہ اند و مرایائے اسمار و صفات
متقابلۂ خود گشتہ و مجالی ظہور عکوس آنہا شدہ نزد فقیر آں عدمات باں عکوس اسمار و صفات
حقایق ممکنات اند غایت ما فی الباب آں عدمات در رنگ اصول و مواد آں ماہیات اند و
آں عکوس ہمچوں صور حالہ در آں مواد پس حقائق ممکنات نزد شیخ محی الدین ہماں اسمار و
صفات متمیزہ اند در مرتبہ علم و نزد فقیر حقایق ممکنات عدمات اند کہ نقائض اسمار و صفات
اند با عکوس اسمار و صفات کہ در مرایائے آں عدمات در خانۂ علم ظاہر گشتہ و با یک دیگر

ممتزج شدہ و قادر مختار جل سلطانہ ہر گاہ خواست کہ ماہیتے را از اں ماہیات ممتزجہ بوجود
ظلی کہ پرتو است از حضرت وجود بریں متصف گردانیدہ موجود خارجی ساختہ بالجملہ پرتوے از
حضرت وجود بریں ماہیت ممتزجہ انداختہ مبدأ آثار خارجیہ گردانید پس وجود ممکن در علم و در
خارج در رنگ سائر صفات او پرتوے است از حضرت وجود واز کمالات تابعہ او مثلاً علم ممکن
پرتوے است از علم واجب تعالیٰ و تقدس و ظلی است از اں کہ در مقابل خود منعکس گشتہ است
و قدرت ممکن نیز ظلی است کہ در عجز کہ مقابل اوست منعکس شدہ ہمچنیں وجود ممکن ظلی است
از حضرت وجود کہ در مرأت عدم کہ مقابل او ست منعکس گشتہ است ؎

نیاوردم از خانہ چیزے نخست	تو دادی ہمہ چیز و من چیز تست

لیکن نزد فقیر ظل شئ عین شئ نیست بلکہ شبحے است و مثال آں شئ و حمل یکے بر دیگر ممتنع
است پس نزد فقیر ممکن عین واجب ثابت نبود چہ حقیقت ممکن عدم است و عکسے کہ از اسمار
و صفات در آں منعکس گشتہ است شبح و مثال آں اسمار و صفات است نہ عین آنہا پس
ہمہ اوست درست نباشد بلکہ ہمہ از و است چہ انچہ ذاتی ممکن است عدم است کہ شرارت
و نقص و خبث را منشار است و ہر چہ از جنس کمالات در ممکن پیدا است از وجود و توابع
آں ہمہ مستفاد از اں حضرت است جل سلطانہا و پرتو است از کمالات ذاتیہ او سبحانہ
پس ناچار او تعالیٰ نور آسمانہا و زمین باشد و ما ورائے او سبحانہ ہمہ ظلمت بود کیف والعدم
فوق جمیع الظلمات تحقیق ایں بحث کما ینبغی در مکتوبے کہ بنام فرزندے اعظم مرحومی در بیان
حقیقت وجود و تحقیق ماہیات ممکنات نوشتہ است طلب فرمایند پس عالم با سرہا
نزد شیخ محی الدین عبارت از اسمار و صفات است کہ در خانۂ علم تمیز پیدا کردہ در مرأت
ظاہر وجود در خارج نمودے حاصل کردہ است و نزد فقیر عالم عبارت از عدمات است کہ اسمار
و صفات واجبی جل سلطانہا در خانہ علم در آنجا منعکس گشتہ اند و در خارج بایجاد حق سبحانہ
آں عدمات باں عکوس بوجود ظلی موجود شدہ پس در عالم خبث ذاتی پیدا شد و شرارت
جبلی ظاہر گشت و خیر و کمال ہمہ عائد بجناب قدس او شد جل و علی کریمہ ما اصابک
من حسنۃ فمن اللّٰہ وما اصابک من سیئۃ فمن نفسک۔ مؤید ایں معرفت است

واللہ سبحانہ الملہم پس ازیں تحقیق معلوم گشت کہ عالم درخارج موجود است بوجود ظلی
چنانچہ حق سبحانہ تعالیٰ درخارج موجود است بوجود اصلی بل بذاتہ غایت ما فی الباب
ایں خارج نیز ظل ہماں خارج است در رنگ وجود صفات پس عالم را عین حق جل و
علی سلطانہ نمی تواں گفت وحمل یکے بر دیگرے جائز نباشد ظل شخص را عین شخص
نمی تواں گفت لوجود التغائر بینہما فی الخارج لان الاثنین متغائران واگر کسے ظل شخص
را عین شخص گوید بر سبیل تسامح وتجوز خواہد بود کہ خارج از مبحث است اگر گویند کہ
شیخ محی الدین وتابعان او نیز عالم را ظل حق می دانند تعالیٰ پس فرق چہ بود گوئیم کہ ایشاں
وجود آں ظل را جز در وہم نمی انگارند وبوئے از وجود خارجی درحق آں تجویز نمی نمایند
بالجملہ کثرت موہومہ را ظل وحدت موجودہ تاویل می نمایند ودر خارج موجود واحد را می
دانند تعالیٰ شتان ما بینہما پس منشا حمل ظل بر اصل وعدم آں حمل اثبات وجود خارجی
گشت مر ظل را وعدم اثبات آں وجود ایشاناں چوں ظل وجود را وجود خارجی اثبات
نمی نمایند ناچار بر اصل محمول می سازند وایں فقیر چوں ظل را در خارج موجود می داند
بحمل مبادرت نمی نماید در نفی وجود اصلی از ظل فقیر وایشاناں شریک اند ودر اثبات
وجود ظلی نیز متفق لیکن ایں فقیر وجود ظلی را در خارج اثبات می نماید وایشاناں وجود
ظلی را در وہم وتخیل می انگارند ودر خارج جز احدیت مجردہ را موجود نمی دانند و
صفات ثمانیہ را کہ بآرائے اہل سنت وجماعت رضی اللہ تعالیٰ عنہم وجود اینہا
درخارج ثابت شدہ است نیز در علم اثبات نمی کنند علما ظواہر وایشاناں رضی اللہ
تعالیٰ عنہم دو طرف اقتصا در اختیار فرمودہ اند وحق متوسط نصیب ایں فقیر
بودہ کہ بآں موفق گشتہ اگر ایشاناں نیز ایں خارج را ظل آں خارج می یافتند از
وجود خارجی عالم انکار نمی نمودند وبر وہم وتخیل اقتصار نمی فرمودند وانکار از وجود خارجی
از صفات واجب الوجود نیز نمی کردند واگر علما نیز آگاہ می گشتند ہرگز ممکن را وجود
اصلی اثبات نمی کردند وبوجود ظلی التفات می نمودند وآنچہ فقیر در بعضے مکتوب نوشتہ
است کہ اطلاق وجود بر ممکن بطریق حقیقت است نہ بطریق مجاز منافی ایں تحقیق

نیست زیرا کہ ممکن درخارج بوجود ظلی بطریق حقیقت موجود است نہ بر سبیل توہم و
تخیل کما زعموا۔

(سوال)

صاحب فتوحات مکیہ اعیان ثابتہ ثانیہ را برزخ گفتہ است بین الوجود والعدم
پس عدم بطور او نیز داخل حقائق ممکنات گشت پس فرق درمیان ایں تحقیق
وآں قول چہ بود۔

(جواب)

برزخ بایں اعتبار گفتہ است کہ صور علمیہ را دو روے است روئی است کہ بوجود
دارد بواسطۂ ثبوت علم وروئے است کہ بعدم دارد بواسطہ خارجی لان الاعیان ما
شمت رائحۃ من الوجود الخارجی عندہ وعدمی کہ دریں تحقیق اندراج یافتہ
است حقیقت دیگر دارد وہمچنیں آنچہ در عبارات بعض اعزہ کہ اطلاق عدم در ممکن رفتہ
است مراد ازاں معدوم خارجی است نہ عدمے کہ بالا تحقیق یافتہ واو تعالیٰ ازاں اسماء
وصفات کہ در علم تفصیل وتمیز یافتہ اند ودر مرایائے عدمات منعکس گشتہ حقائق ممکنات
شدہ اند ورا ورا است پس بعالم او را سبحانہ ہیچ وجہ مناسبت نباشد ان اللہ لغنی
عن العالمین او را سبحانہ بعالم عین ومتحد ساختن بلکہ نسبت دادن بریں فقیر
بسیار گراں است ع آں ایشاں اند ومن چنینم۔ یارب سبحان ربک رب
العزۃ عما یصفون وسلام علی المرسلین والحمد للہ رب العالمین والسلام
علیکم وعلی من لدیکم انتہی المکتوب وبانتہاءہ تمت الخاتمۃ وبتمامہا اختتمت الرسالۃ
فکان ہذا آخر ما اردنا ایرادہ فی ہذہ العجالۃ۔ ونستعین اللہ تعالیٰ من کل
ضلالۃ۔ فی کل مقامۃ ومقالۃ۔ ونسئل اللہ تعالیٰ خیر الدلالۃ۔ فی کل
عمل وحالۃ۔ وصلی اللہ تعالیٰ علی خیر خلقہ محمد محیط دائرۃ النبوۃ والرسالۃ

ومرکز العظمة والجلالة + وامام انبیاء واولی الحکمة والعدالة + ومقدام الرسل ذوی البسالة والنبالة + مادامت الشمس محاقة بالطفاوة والقمر محاطا بالهالة

وکان الفراغ من تبییض الرسالة وقت السحر + لیلة الحادی عشر + من شهر الصیام الاغر + سنة ۱۳۴۵ من هجرة خیر البشر + علیه الصلوة والسلام من الله الاکبر

المتمیم للتعلیم : لما کان معظم الرسالة فی علوم المعرفة ولاتتم المعرفة الا بالمحبة کما لاتتم المحبة الا بالعمل + الحقت بالرسالة بعض ماینبه علیه صونا عن الاخلال

عن ابی التراب النخشبی

لاتخدعن فللحبیب دلائل	ولدیه من تحف الحبیب وسائل
منها تنعمه بمر بلائه	وسروره فی کل ماهو فاعل
فالمنع منه عطیة مقبولة	والفقر اکرام وبر عاجل
ومن الدلائل ان تری من عزمه	طوع الحبیب وان الح العاذل
ومن الدلائل ان یری متبسما	والقلب فیه من الحبیب بلابل
ومن الدلائل ان یری متفهما	لکلام من یحظی لدیه السائل
ومن الدلائل ان یری متقشفا	متحفظا من کل ماهو غائل

وقال یحیی بن معاذ الرازی

ومن الدلائل ان تراه مشمرا	فی خرقتین علی شطوط الساحل
ومن الدلائل حزنه ونحیبه	جوف الظلام فماله من عاذل
ومن الدلائل ان تراه مسافرا	نحو الجهاد وکل فعل فاضل
ومن الدلائل زهده فیما یری	من دار ذل والنعیم الزائل
ومن الدلائل ان تراه باکیا	ان قد راٰه علی قبیح فعائل
ومن الدلائل ان تراه مسلما	کل الامور الی الملیك العادل
ومن الدلائل ان تراه راضیا	بملیکه فی کل حکم نازل
ومن الدلائل ضحکه بین الوری	والقلب محزون کقلب الثاکل

الحمد لله رسالة التنبیه الطربی مع تتمیم باهتمام احقر شبیر علی مدیر رسالة النور تهانه بهون سے طبع هو کر شائع گشت